La conquista islámica
de la península Ibérica y la tergiversación del pasado

Alejandro García Sanjuán

Marcial Pons **Historia**



Annotation

La conquista islámica de 711 constituye uno de los episodios más importantes y, a la vez, más controvertidos y tergiversados de la historia de España. El españolismo nacionalcatólico generó una visión denigratoria basada en una lectura catastrofista (la «pérdida de España»), mientras que, por el contrario, la tradición árabe ha promovido un paradigma mitificador basado en la idea de la misión civilizadora del Islam. La manipulación de este relevante hecho histórico alcanza sus máximas cotas con la corriente negacionista, que pretende desvincular el origen de al-Andalus de la conquista y representa un vulgar fraude historiográfico ejecutado sobre la manipulación, en unos casos, y el soslayo, en otros, de los testimonios históricos. Además de una refutación crítica de todas estas lecturas deformantes, la presente obra aporta una visión de conjunto de la conquista de 711, conectando este acontecimiento con el problema de los orígenes del Islam y la situación del reino visigodo de Toledo a través de una nueva lectura de las fuentes históricas en la que, por vez primera, se toma en consideración tanto la información procedente del registro literario (latino y árabe) como arqueológico (monedas y sellos de plomo).

Editorial: Marcial Pons, Ediciones de Historia
Fecha de la edición: 2019
ISBN: 9788417945763

ALEJANDRO GARCÍA SAN-JUÁN

LA CONQUISTA ISLÁMICA DE LA PENÍNSULA IBÉRICA Y LA TERGIVERSACIÓN DEL PASADO

Del catastrofismo al negacionismo

Marcial Pons Historia

PRÓLOGO

En un artículo publicado en 2005, Alejandro García Sanjuán —profesor de la Universidad de Huelva especialista en la historia de al-Andalus— nos recordaba con qué intensa emotividad Claudio Sánchez Albornoz llegó a tratar la conquista musulmana de la península Ibérica, citando un pasaje suyo en el que afirma: «yo no puedo pensar jamás sin emoción en ese instante, trágico, de la historia del mundo. Desde años me obsesiona la idea de que éste fue el minuto decisivo de la vida de España» (C. Sánchez-Albornoz, *De la invasión islámica al Estado continental,* Sevilla, 1974, p. 17).

El libro que el lector tiene en sus manos amplía ahora el interés de Alejandro García Sanjuán por las formas con las que tanto historiadores como los que no lo son se han aproximado a dicha conquista, centrándose sobre todo —para refutarla— en la interpretación que denomina «negacionista». El «negacionismo» fue iniciado por Ignacio Olagüe (1903-1974), un curioso personaje de origen vasco vinculado a la corriente del fascismo español representada por Ramiro Ledesma Ramos, que se propuso reescribir la historia de España para eliminar aquellas partes que consideraba traumáticas y evitar que pudiesen llegar a «obsesionar» a sus compatriotas. Nos dejó unas fabulaciones caóticas, a veces con algún destello interesante, pero carentes de cualquier validez académica. El hecho de que hubiese historiadores de prestigio que le prestaran oído fuera de España —por ejemplo en Francia, donde su libro, de provocador título, *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* se publicó por primera vez— es extraordinariamente ilustrativo de las peculiares

interpretaciones que se pueden llegar a admitir —y que se siguen admitiendo por algunos— cuando se trata de la historia de la península Ibérica. Hay que precisar que fue también en Francia donde se escribió una de las primeras refutaciones de la obra de Olagüe, la de Pierre Guichard.

Fabulaciones como la de Olagüe circulan, tienen eco e inspiran a otros, al mismo tiempo que se han hecho avances de gran calado en el conocimiento y la comprensión de los procesos históricos en los que se inscriben la conquista musulmana y los consiguientes procesos de arabización e islamización no sólo en la península Ibérica, sino en todas las zonas por las que se extendieron los árabes tras la muerte de su Profeta.

Alejandro García Sanjuán se ha propuesto —y lo ha conseguido— comunicar esos avances de una manera que pueda ser leída fuera de los reducidos círculos de especialistas. Lo hace desde el supuesto de que el lector de su libro es alguien que no busca dejarse seducir por juegos de palabras que pueden deslumbrar como fuegos de artificio aunque luego se disuelvan en la nada, sino alguien que quiere saber cuáles son los materiales utilizados por los historiadores y otros especialistas (arqueólogos, arabistas) a la hora de hacer propuestas interpretativas sobre el pasado. Alejandro García Sanjuán no escamotea las dificultades a las que se enfrentan esos especialistas (por ejemplo, la escasez de fuentes y la necesidad de situarlas en el contexto en el que fueron escritas), pero también aclara de qué recursos se dispone para solventar algunas de esas dificultades y recuerda que, en último término, el caso de la conquista musulmana no es sustancialmente diferente de otros acontecimientos históricos en cuyo estudio el historiador se enfrenta a pro-

blemas similares. Lo que nos ofrece es divulgación, sí, pero asumiendo la inteligencia del lector y su capacidad para orientarse en la complejidad de lo tratado.

No es la «alta» divulgación el único motivo que ha movido a Alejandro García Sanjuán a escribir este libro. Aunque los mitos —por el hecho de serlo— tienden a ser indestructibles, también deben ser llamados por su nombre si se desdibuja su verdadera naturaleza, por ejemplo, cuando puede parecer que gozan de respaldo académico. El «negacionismo» no es sólo un mito, también puede ser calificado de fraude historiográfico. Con el estilo contundente que le caracteriza, Alejandro García Sanjuán advierte a su lector que quienes lo alimentan desde el ámbito académico no están incurriendo en errores de interpretación, sino en «el soslayo consciente de determinados testimonios y la manipulación de otros».

La tendencia a ocultar debajo de la alfombra aquello que no concuerda o que va en contra de la (supuesta) realidad que se quiere transmitir no se limita desde luego a los «negacionistas», es una tentación que acecha a todos los investigadores y a la que hay que aprender a resistirse como premisa fundamental de nuestro quehacer.

La obra de Alejandro García Sanjuán en su conjunto es una excelente prueba de que se puede tener éxito en ese empeño. A pesar de la juventud de su autor, es una obra ya de considerable amplitud que toca aspectos todos ellos esenciales de la historia de al-Andalus con enfoques novedosos y resultados convincentes. Desde que leí su excelente estudio sobre los legados píos en al-Andalus en el que desvelaba quiénes eran sus principales beneficiarios, supe que leería todo lo que publicase porque estaba ante un investigador de gran valía y, ante todo, transparente, sin trampa ni cartón. Leerle es saber en

todo momento sobre qué fundamentos nos estamos apoyando y precisamente porque no hace fácil lo que no lo es, por ello siempre se aprende de él.

Maribel Fierro

INTRODUCCIÓN

En año 2011 se cumplieron mil trescientos años del comienzo de un episodio que resultó decisivo en la evolución histórica de la península Ibérica. Como continuación de un proceso iniciado en tierras del Próximo Oriente tras la muerte del profeta Mahoma en el año 11 de la hégira (h), 632 de nuestra era (dne), los musulmanes, partiendo de sus bases norteafricanas en Qayrawan (actual Túnez), alcanzaron el territorio peninsular.

Según las fuentes literarias árabes, a comienzos del mes de *rayab* del año 92 h (finales de abril de 711), contingentes beréberes procedentes de Ceuta, comandados por Tariq ibn Ziyad, cruzaron el estrecho de Gibraltar y llegaron a las costas peninsulares por la bahía de Algeciras. Habían transcurrido casi ochenta años de la muerte de Mahoma y daba comienzo la conquista musulmana de la Península, que significaría el final de la época visigoda y el comienzo de una nueva fase en la historia de este territorio.

La conquista supuso el nacimiento de al-Andalus, un país árabe e islámico en el sur de Europa, cuya existencia habría de prolongarse por espacio de ocho siglos, hasta la conquista de Granada por los Reyes Católicos en 1492. Se trata, por lo tanto, de uno de los períodos más extensos e importantes de la historia peninsular. Su origen, sin embargo, constituye un episodio mal conocido, respecto al que la información histórica resulta insuficiente y que, además, en el caso de las fuentes literarias, plantea problemas relacionados con la presencia de tra-

diciones y leyendas, así como de prejuicios religiosos e ideológicos.

Dada su relevancia, ha sido un asunto al que numerosos e importantes investigadores han dedicado su atención y esfuerzos desde hace más de un siglo. Los primeros trabajos académicos fueron obra de los grandes arabistas decimonónicos, quienes dedicaron atención al análisis de la conquista y de sus fuentes literarias. Hubo que esperar, sin embargo, hasta finales de dicha centuria para ver publicada la primera monografía. Me refiero a *Estudio sobre la invasión de los árabes en España* (1892), obra de Eduardo Saavedra. En ella, dicho arabista pudo ya disponer de las fuentes literarias, árabes y latinas, más importantes que documentan ese episodio.

Aunque después de esa fecha se publicaron otros trabajos relevantes sobre la conquista, pasaron casi cien años hasta que volvió a aparecer una nueva monografía, *The Arab conquest of Spain (710-797),* del historiador británico Roger Collins, editada en 1989 y traducida al castellano dos años después. Poco tiempo más tarde, el arabista Pedro Chalmeta volvía a plantear el tema en su voluminoso *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus* (1994), que durante casi dos décadas ha sido la obra de referencia sobre este tema, si bien su cronología supera la de la conquista, ya que abarca toda la primera fase de formación de al-Andalus, hasta la instauración del gobierno Omeya por Abderramán I en el año 756.

La conquista no ha dejado de suscitar interés en tiempos más recientes, ya que continúa siendo un asunto abierto, a cuyo conocimiento han seguido contribuyendo valiosos investigadores. Gracias a ellos se han podido descubrir nuevos e importantísimos testimonios históri-

cos que están revelando aspectos hasta hora inéditos. Me refiero, por ejemplo, al yacimiento de Ruscino, en el sur de Francia, que en la última década ha deparado relevantes novedades arqueológicas sobre la expansión musulmana en esa zona. Asimismo, el desarrollo en los últimos años de un proyecto de investigación dirigido por L. A. García Moreno y M. J. Viguera ha propiciado una necesaria relectura de numerosas fuentes no árabes (latinas, griegas, siríacas, coptas, etc.) que acreditan el proceso de expansión del Islam por el Occidente mediterráneo. Como resultado de ese proyecto se publicó en 2010 un volumen integrado por diez trabajos y titulado *Del Nilo al Ebro. Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*.

No cabe duda de que durante el bieno 2011-2012 hemos asistido a una reactivación del interés por la conquista islámica, dado que se cumplían mil trescientos años desde esa fecha. Resulta llamativo, sin embargo, que, en un país tan proclive a las conmemoraciones oficiales como el nuestro, haya pasado casi desapercibida en el ámbito institucional. Apenas cabe mencionar, en este sentido, la iniciativa del Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid, organizador de la exposición *711, Arqueología entre dos mundos,* con la publicación del correspondiente catálogo. A ello cabría añadir, en el ámbito local, la declaración por parte del Ayuntamiento de Orihuela (Murcia) del año 2013 como «Año de Teodomiro», en recuerdo del pacto celebrado en el año 713 entre el conde visigodo Teodomiro y Abd al-Aziz ibn Musà, uno de los episodios más importantes y conocidos de la conquista.

Desde el ámbito académico, en cambio, la reacción ha sido distinta, pues los años 2011 y 2012 han sido prolífi-

cos en la celebración de reuniones científicas y la aparición de publicaciones relacionadas con este acontecimiento. En particular, debe destacarse la aparición de tres estudios monográficos, elaborados desde planteamientos muy distintos, los del arabista e historiador Felipe Maíllo (*Acerca de la conquista árabe de Hispania. Imprecisiones, equívocos y patrañas*), el investigador marroquí Ahmed Tahiri (*Fath al-Andalus y la incorporación de Occidente a Dar al-Islam*) y la británica Nicola Clarke (*The Muslim Conquest of Iberia. Medieval Arabic Narratives*). La simultaneidad de estas obras denota el continuo interés que la conquista sigue suscitando en el ámbito historiográfico nacional e internacional. Asimismo, el especialista en estudios visigodos Luis A. García Moreno ha elaborado un estudio titulado *España 711-719. La conquista musulmana*, cuya publicación está prevista en 2013, aunque no lo ha sido aún en el momento de escribirse estas líneas.

Junto a las monografías, deben mencionarse también otras dos publicaciones académicas, editadas con motivo de la conmemoración de 711 y que recogen trabajos de distintos investigadores, algunos de ellos relacionados con los hechos de la conquista. Me refiero a *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la historia de España* (Córdoba, 2012) y *A 1300 años de la conquista de al-Andalus (711-2011). Historia, cultura y legado del Islam en la península Ibérica* (Coquimbo, Chile, 2012).

Asimismo, varias revistas especializadas han dedicado números monográficos a la conquista. *Awraq*, publicación de la Agencia Española de Cooperación Internacional, incluyó en el de 2011 una sección titulada «Repensar Al-Andalus: presencias y ausencias tras 1.300 años», con artículos de investigadores españoles. De forma mu-

cho más extensa y exhaustiva, *Zona Arqueológica,* editada por el Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid, dedicó su número de 2001 a *711, Arqueología e Historia entre dos mundos,* completando, así, la iniciativa de la exposición antes mencionada. Sus dos volúmenes integran casi cincuenta publicaciones que abarcan tanto las realidades del período visigodo como el proceso de conquista islámica, con especial incidencia sobre la importancia de los testimonios arqueológicos.

Desde una perspectiva más generalista y divulgativa, *Andalucía en la Historia,* edición de la Junta de Andalucía, publicó en 2011 un dossier en el que, bajo el título de «la conquista islámica y el nacimiento de al-Andalus», se incluían varios trabajos de arabistas y medievalistas sobre la conquista. Asimismo, la revista *Debats,* editada por la Fundación Alfons el Magnànim de Valencia, dedicó en 2011 un número monográfico a la conmemoración del 1.300 aniversario de la «invasión» musulmana de Hispania, un enunciado nada inocente, como se comprobará en las páginas siguientes.

Además de dar lugar al origen de al-Andalus, la conquista islámica ha sido un hecho con fuertes repercusiones en la elaboración de la memoria colectiva de los españoles. Creo que el elemento que mejor singulariza este aspecto radica en el intenso proceso de distorsión ideológica al que ha sido sometida, cuestión a la que va dedicado el primer capítulo de la presente obra. A finales de los ochenta, cuando empezaba el segundo curso de mis estudios de licenciatura en Historia, atrajo mi atención una información aparecida en la prensa. El célebre literato cordobés Antonio Gala, en una entrevista concedida a un importante periódico de difusión nacional, manifestaba una serie de ideas sobre la presencia musulma-

na en España (*El País,* 13 de octubre de 1988). Entre otras cosas, Gala decía que la mezquita de Córdoba había sido concebida en su origen como un templo arriano. El arrianismo fue una versión del cristianismo condenada en el I Concilio Ecuménico de la Iglesia, celebrado en la ciudad de Nicea en el año 325. Pese a ello, fue adoptada por los visigodos, permaneciendo como la fe de los reyes de Toledo hasta el año 589. Aunque el literato cordobés omitía en todo momento la procedencia de sus ideas sobre la mezquita, no tuve dificultad para identificarlas con total certeza.

A mediados de los cincuenta del siglo pasado, Ignacio Olagüe Videla (1903-74), un aficionado a la historia de origen vasco y cercano ideológicamente al fascismo, dio origen a lo que a lo largo de este estudio voy a denominar el fraude negacionista. Según Olagüe, la llegada del Islam a la Península no fue producto de una conquista protagonizada por contingentes árabes y beréberes, como establecen todas las fuentes históricas y afirma de forma unánime la tradición historiográfica moderna. Con posterioridad, dio una forma más elaborada a su propuesta negacionista, primero en una monografía publicada en francés en 1969 (*Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*) y luego en una segunda versión, más amplia, en castellano, editada en 1974 bajo el título de *La revolución islámica en Occidente*.

En síntesis, Olagüe postulaba un proceso de génesis interna en la formación de al-Andalus, según el cual el establecimiento de una sociedad árabe e islámica en la Península sería el resultado de la pugna religiosa entre el unitarismo arriano y el trinitarismo católico, que desembocaría, a mediados del siglo IX, en la decantación del «sincretismo islámico». En la biblioteca familiar tenía-

mos un ejemplar de *La revolución islámica en Occidente,* el cual yo ya había leído con anterioridad a la citada entrevista, lo que me permitió identificar las ideas mencionadas por Gala.

Desde esa fase inicial de mi formación como historiador, la historia de al-Andalus se convirtió en mi ámbito de estudio predilecto. Pude desarrollar esta vocación durante mis estudios de licenciatura y, sobre todo, tras incorporarme profesionalmente al ámbito universitario. Desde entonces, la conquista musulmana ha acaparado parte de mi labor investigadora, habiéndole dedicado varias publicaciones. Partiendo de ese bagaje previo comencé a preparar el presente estudio, sobre cuyo propósito debo hacer, a continuación, algunas observaciones.

En primer lugar, me interesa aclarar desde el inicio que no he pretendido decirlo todo sobre la conquista, ni tampoco desarrollar de forma exhaustiva los aspectos que he tratado o elaborar una descripción minuciosa o detallada de los hechos acaecidos a partir de 711. El lector interesado en informarse sobre estas cuestiones puede acudir a la amplia diversidad de publicaciones científicas y académicas que existen sobre el tema. Ahora bien, aunque mi contribución no tiene pretensiones de totalidad y dista de ser novedosa en muchos aspectos, creo que aporta unas perspectivas que, siendo, a mi juicio, relevantes, sin embargo, no han recibido suficiente atención en la tradición historiográfica previa.

La elaboración del conocimiento histórico es una tarea científica especializada. La práctica historiográfica constituye una labor profesional, exige una especialización y no puede improvisarse. A mi juicio, la tarea del historiador profesional tiene tres dimensiones: la elaboración del conocimiento histórico, su transmisión a la

sociedad y su preservación, en particular respecto a todo intento de tergiversación y manipulación, cualquiera que sea su procedencia. Tal vez se debería prestar una mayor atención a esta última, pues el afán por distorsionar el pasado resulta permanente.

En este estudio he tratado de mantener un equilibrio entre estas tres facetas mediante la elaboración de una síntesis bien documentada, dirigida a un público amplio, actualizada, en la que se recogen los resultados más importantes de la investigación histórica especializada. En relación con este aspecto, pretendo dar a conocer las fuentes históricas que nos permiten estudiar la conquista, no sólo las literarias, sino también las numismáticas y arqueológicas, cuya importancia resulta decisiva. Considero de particular relevancia enfatizar lo que, en mi opinión, constituye el aspecto más destacado de este relativamente amplio conjunto de testimonios literarios y arqueológicos, su plena compatibilidad a la hora de mostrar la naturaleza de los hechos históricos asociados a la conquista musulmana de 711. Se trata, por lo tanto, de un trabajo de investigación realizado desde un planteamiento académico, en el que los testimonios documentales ocupan un espacio central, así como la crítica de las distintas tendencias relativas a los problemas que plantea el estudio de la conquista.

Junto a la elaboración del conocimiento histórico, su transferencia a la sociedad constituye una de las tareas más importantes de la labor historiográfica. Por ello, este estudio pretende alcanzar a un público lo más amplio posible, tanto al lector medio, interesado en el conocimiento riguroso del pasado, como al estudiante de Ciencias Sociales, Historia, Filología o Humanidades, necesi-

tado para su formación de síntesis actualizadas elaboradas por especialistas.

El tercer objetivo que me propongo se relaciona con esa idea de transferencia del conocimiento y, por ello, es más ambicioso que el primero. Consiste en contribuir a erradicar los mitos y falacias que, a lo largo del tiempo, se han difundido en torno a un hecho histórico tan importante como la conquista musulmana. En efecto, como decía antes, pocos episodios han tenido una trascendencia tan profunda en la memoria histórica colectiva de los españoles. La conquista generó, como reacción, lo que desde el siglo XIX comenzó a denominarse «Reconquista», un proceso de expansión y conquista protagonizado por las entidades surgidas en el norte de la Península, en los espacios ajenos a la soberanía islámica. El término fue consagrado por la historiografía decimonónica al convertir la conquista musulmana de 711 y el proceso de Reconquista en el elemento definitorio de la conformación de la identidad nacional. Este discurso ha sido hegemónico en nuestro país hasta la segunda mitad del siglo XX y, hoy día, continua vigente como fenómeno político e ideológico, no exento de manifestaciones historiográficas.

Tal vez sea esa indudable trascendencia de los efectos de la conquista islámica lo que explique las fuertes distorsiones a que ha sido sometido su estudio. Sin duda, la más extravagante de ellas es la representada por el negacionismo, según la cual la conquista islámica de 711 no existió. Se trata, como me propongo demostrar en las páginas siguientes, de un auténtico fraude historiográfico. La obra de Olagüe no resiste la más mínima crítica científica y desde el mismo momento de su aparición fue rechazada por importantes investigadores profesionales,

arabistas e historiadores. Sin embargo, pese al tiempo transcurrido desde su aparición y al amplio descrédito de la obra en los medios académicos, el negacionismo ha alcanzado a día de hoy una notoriedad muy superior de la que probablemente Olagüe jamás habría soñado lograr. Su persistencia ha sido constante hasta la actualidad, a tal punto que, en el año 2004, *La revolución islámica en Occidente* fue reeditada. Más aún, sólo dos años después de esa fecha, el negacionismo recibía, por vez primera, pleno y explícito respaldo desde el ámbito académico del Arabismo español, una de las disciplinas que ha tenido mayor relevancia en el estudio de al-Andalus.

En el presente estudio se da una respuesta más amplia al fraude negacionista que la hasta ahora formulada desde el ámbito académico. Mi punto de partida, para ello, radica en una premisa esencial, el estudio de las fuentes, base esencial e insoslayable de cualquier trabajo de investigación histórica. Sé que, en buena medida, la refutación del negacionismo constituye una tarea vana. Los mitos, en efecto, son indestructibles. Su existencia responde a la necesidad de distorsionar el pasado para acomodarlo a las exigencias actuales de quienes los crean, fomentan y difunden. La obra de Olagüe representa la expresión de un determinado españolismo que pretende explicar los logros de la «civilización andalusí» a través de la acción de fuerzas autóctonas, limitando el papel de los agentes externos. Para lograrlo, se caracteriza el origen y desarrollo de al-Andalus como un proceso de base endógena, minimizando todo aporte exógeno.

En un curioso fenómeno de transferencia entre ideologías completamente ajenas, aunque perfectamente explicable, el fraude negacionista se transmite durante la

Transición al discurso historiográfico del nacionalismo andalucista, que ve en la civilización andalusí la máxima culminación histórica del «pueblo andaluz». Más recientemente se prolonga como manifestación de una pretendida historia «antisistema», que adopta una pose postmoderna de cuestionamiento de las verdades de la historiografía «oficial», siempre adicta al poder y justificadora de sus manipulaciones. El negacionismo se complace hoy día en presentarse a sí mismo como el necesario cuestionamiento de mitos fomentados desde el Poder. Es decir, se trataría de una historia ajena a los «convencionalismos» de un supuesto academicismo trasnochado y orgánico. Sin embargo, la tergiversación consciente e intencionada de los testimonios históricos efectuada por los negacionistas resulta mucho más nociva para el conocimiento histórico que cualquier posible convencionalismo.

El discurso del negacionismo, tan pueril y, en algunos casos, ridículo, produce una mezcla de sentimientos que oscilan entre la vergüenza ajena, la hilaridad y la indignación. Tal vez si se hubiese quedado restringido al ámbito de los aficionados, la actitud lógica habría sido limitarse a las dos primeras reacciones. Sin embargo, desde su entrada en la academia, el problema se agrava, pues adquiere una nueva dimensión, lo que exige la elaboración de la correspondiente réplica.

La preservación del conocimiento histórico impone la refutación de toda clase de revisionismo. Se trata de una labor historiográfica insoslayable, y en nuestro país existen ejemplos recientes que lo acreditan. Me refiero al problema suscitado en torno al *Diccionario biográfico español,* editado por la Real Academia de la Historia. Algunas de las entradas de dicha obra, en particular la

relativa a Franco, suscitaron la reprobación de numerosos historiadores, al considerarla una tergiversación del pasado con intereses ideológicos. Por esta razón, en el año 2012 un grupo de prestigiosos investigadores promovió la publicación de una obra (*En el combate por la historia,* Ediciones Pasado y Presente) que contrarrestara la manipulación.

Como quedará de manifiesto a lo largo del presente estudio, el problema que suscita el negacionismo no es distinto al del *Diccionario* de la Academia de la Historia. Se trata de una tendencia revisionista vinculada a intereses ideológicos que pretende una manipulación del pasado basándose en la tergiversación de los testimonios históricos. El historiador profesional no puede, ni debe, soslayar la exigencia de impugnar esta clase de imposturas, sobre todo cuando proceden del ámbito académico. En este caso, la necesidad es doble, pues a la obligación de preservar el conocimiento histórico se añade la de señalar a los ventajistas y tramposos que no dudan en fomentar mitos con el fin de medrar, obtener prebendas, satisfacer egos desmedidos o defender determinados proyectos ideológicos, parapetados en la credibilidad que otorga el marchamo académico. No obstante, a lo largo del presente trabajo me he esforzado para evitar que la indignación haya solapado por completo el sentido del humor, al que, justo es reconocerlo, los negacionistas han realizado aportaciones inapreciables.

He calificado el negacionismo como un fraude historiográfico, aunque también, sin duda, representa un mito, ya que la negación de la conquista constituye una forma de edulcorar el origen de la formación de una sociedad árabe e islámica en la Península. Toda mitificación del pasado constituye una idealización de la histo-

ria. Tengo pocas esperanzas, o ninguna, de que este estudio sirva para erradicar el negacionismo. Los mitos, por naturaleza, son indestructibles. La sociedad los crea porque los necesita. Por lo tanto, el negacionismo pervivirá, pero espero que el esfuerzo realizado sirva para denunciar y evidenciar su verdadera condición, así como la de quienes lo fomentan, siempre debido a intereses ajenos al conocimiento histórico.

No puedo terminar esta introducción sin mencionar algunos agradecimientos. En el plano académico, mi sincero reconocimiento a Maribel Fierro, no sólo por haber tenido la amabilidad de aceptar escribir el prólogo de este libro, sino también por sus siempre atinadas y útiles observaciones sobre distintos aspectos del mismo. Otros colegas y compañeros han tenido la generosidad de formularme observaciones, que, sin duda, han contribuido a mejorarlo. Mi profunda gratitud, por lo tanto, a Carlos de Ayala y Francisco García Fitz. Asimismo, debo destacar la atenta amabilidad de Tawfiq Ibrahim al facilitarme algunas de las imágenes que figuran en este trabajo. José Luis colaboró en la pesada tarea de elaborar los índices. Obviamente, cualquier error u omisión que se haya producido en el contenido del texto es de mi exclusiva responsabilidad.

Este libro está dedicado a Carmen y Marina, cuya compañía y apoyo es el mejor estímulo y la máxima recompensa.

CAPÍTULO I
¿POR QUÉ LA CONQUISTA HA SIDO UN HECHO HISTÓRICO TERGIVERSADO?

En 1892, Eduardo Saavedra, uno de los arabistas más destacados de su tiempo, miembro de la Real Academia de la Historia y de la Real Academia Española, abría el capítulo inicial de su *Estudio sobre la invasión de los árabes en España,* primera monografía de la historiografía decimonónica dedicada a la conquista musulmana de 711, refiriéndose a ella en términos de «inmensa catástrofe nacional». Esta elocuente caracterización de dicho episodio revela una peculiar forma de entenderlo, fuertemente lastrada por considerables prejuicios y apriorismos ideológicos que han pervivido a lo largo del tiempo y representan una de las más extendidas tergiversaciones de la conquista musulmana, aunque, ciertamente, sería inexacto decir que ha sido la única.

No resulta descabellado afirmar que, con excepción de la Guerra Civil, probablemente no exista en toda la historia de España un episodio que haya sido distorsionado de manera tan intensa y permanente como la conquista musulmana de 711. Para entender este fenómeno resulta necesario apelar al concepto de memoria colectiva y a sus diferencias respecto al conocimiento histórico. Como ha señalado Juan Sisinio Pérez Garzón, ambas representan distintas formas de aproximación al pasado.

La Historia constituye una disciplina académica que intenta comprender las sociedades humanas a través del

análisis científico de los testimonios históricos. En cambio, la memoria se remite a parámetros muy diferentes, ya que «se trata de un conjunto de tradiciones, creencias, rituales y mitos que sustentan la identidad de los miembros pertenecientes a un determinado grupo social». En rigor, memoria y conocimiento histórico no sólo representan aproximaciones distintas al pasado, sino contrapuestas, ya que la Historia, como disciplina científica, «tiene que desmontar mitos y mixtificaciones»[1].

Desde el siglo XIX, el estudio de la conquista islámica ha estado estrechamente asociado a la conformación de distintas memorias colectivas. La más importante de todas ellas, por su influencia, ha sido la elaborada por el nacionalismo españolista, a la que se contrapuso, desde comienzos del siglo XX, la del andalucismo. Como derivación del primero surge, a mediados de dicha centuria, el negacionismo que, de forma paradójica, ha acabado sirviendo de sustento principal al discurso historiográfico del andalucismo. Pero la conquista islámica no sólo ha sido relevante para el desarrollo de las memorias colectivas «domésticas» (es decir, generadas en la tradición española). Dado que al-Andalus fue una formación árabe e islámica, su memoria también ha recibido una atención preferente en las sociedades que reivindican la herencia de esa cultura como parte esencial de su identidad histórica.

La indagación de los orígenes de estas distintas memorias nos remite a las propias visiones que transmitieron las fuentes cronísticas y literarias medievales de ambos bandos en litigio, árabes e hispanogodos. Todo hecho de conquista genera la formación de dos sectores, vencedores y vencidos, cada uno de los cuales posee su propia visión de los hechos y trata de transmitirla a la posteridad

mediante la elaboración de relatos y narraciones. La perpetuación de los respectivos discursos de vencedores y vencidos, convenientemente adaptados a los distintos contextos culturales actuales, explica el desarrollo de dos memorias colectivas distintas, que reivindican la identidad de cada uno de ambos bandos.

La visión de los vencidos, de cuño catastrofista y providencialista, fue expresada en las primeras crónicas latinas que narraron los hechos de 711 y acabó proyectándose en el discurso historiográfico elaborado por el nacionalismo españolista decimonónico, ejerciendo desde entonces una amplísima influencia cultural e ideológica en nuestro país. Como señala Eduardo Manzano, el año 711 «ha quedado fijado en la memoria histórica de nuestro país como uno de los grandes desastres del pasado»[2]. La ideología que sustenta este discurso puede calificarse como nacionalcatólica, ya que su premisa central se basa en la identidad exclusiva y absoluta entre lo católico y lo español. La noción historiográfica que la define es la de la Reconquista, término cuya primera utilización para definir la lucha entre cristianos y musulmanes en la Península data de 1796[3]. Esta memoria histórica nacionalcatólica consiste en la afirmación de la confrontación entre el Islam y la Cristiandad como proceso determinante en la gestación histórica de la identidad colectiva de la nación española. Desde esta perspectiva, el Islam y, por lo tanto, al-Andalus serían lo opuesto a dicha identidad, su antítesis, la anti-España.

Las crónicas árabes, más tardías que las latinas, elaboraron una caracterización radicalmente distinta de la conquista, de signo triunfalista, como corresponde a la visión del vencedor. Hay un aspecto, sin embargo, en el que coinciden. En efecto, ambas tradiciones están igual-

mente imbuidas de connotaciones providencialistas. Los árabes basan su narración de la expansión islámica en la noción coránica de *fath*, a través del cual expresan la idea de la victoria otorgada por Dios. La memoria colectiva de las sociedades árabes e islámicas contemporáneas es, en gran medida, deudora de esta forma de entender los hechos acaecidos a partir de 711, como denotan las manifestaciones literarias, mediáticas e historiográficas de este fenómeno.

Junto a las memorias de la conquista islámica derivadas de las respectivas tradiciones de vencedores y vencidos deben contemplarse otras que podemos denominar subsidiarias, en el sentido de que se derivan, en gran medida, de las anteriores, si bien poseen unas características propias que obligan a otorgarles una atención particular. Tal es el caso negacionismo, cuyo fundador, Ignacio Olagüe, un aficionado a la historia y conspicuo falsario, se vincula ideológicamente al nacionalismo españolista. Pese a su dependencia del españolismo, se trata de una tendencia que debe ser analizada por separado, pues representa un paradigma distinto que exige un tratamiento específico. En efecto, no consiste en una mera lectura ideológica o emocional del pasado, sino que se basa en una manipulación consciente e intencionada de los testimonios históricos.

Un último paradigma es el que representa el nacionalismo andaluz, que surge a comienzos del siglo XX como respuesta a la aplastante hegemonía ideológica del españolismo desde la centuria anterior. Su posicionamiento respecto a la conquista islámica presenta unas características muy especiales. Frente al españolismo, rechaza por completo la visión catastrofista, si bien tampoco se alinea del todo con el triunfalismo inherente al discurso de

los vencedores. Desde la década de 1970, la historiografía andalucista se adhirió al negacionismo, habiéndose convertido, en la actualidad, en la principal fuente de difusión de este fraude historiográfico

El discurso de los vencidos: el catastrofismo

La primera caracterización historiográfica de la conquista a la que debo referirme es la que procede del bando de los vencidos. Esta prioridad obedece a dos motivos básicos. En primer lugar, por su origen, ya que es la que se registra con mayor antigüedad en los propios testimonios medievales. Además, sin duda ha tenido mayor difusión y vigencia en nuestro país, dado que fue convertida en memoria histórica nacional a partir del siglo XIX. La transformación de la visión de los vencidos en fundamento del discurso españolista exigió un proceso de relectura del pasado que se concreta en el concepto tradicional de Reconquista, cuya hegemonía historiográfica se ha mantenido inalterada en nuestro país hasta la segunda mitad del siglo XX.

Las crónicas latinas: ruina y perdición de España

Hacia el año 754, poco más de tres décadas después de la llegada de los musulmanes, un anónimo clérigo peninsular, autor de la más antigua narración latina de la conquista, escrita en territorio bajo dominio islámico, la *Continuatio isidoriana hispana,* comenzaba su descripción de ese episodio con las siguientes palabras[4]:

> «¿Quién podrá, pues, narrar tan grandes peligros? ¿Quién podrá enumerar desastres tan

> lamentables? Pues aunque todos sus miembros se convirtiesen en lengua, no podría de ninguna manera la naturaleza humana referir la ruina de España ni tantos ni tan grandes males como ésta soportó».

Este antológico texto contiene la más antigua caracterización catastrofista de la conquista musulmana. El anónimo clérigo adopta un tono retórico para referirse a los «peligros» (*pericula*), «desastres lamentables» (*inportuna naufragia*) y «males» (*tantaque mala*) asociados a la irrupción de los conquistadores. Pero, sobre todo, la relevancia del texto radica en que menciona por vez primera una noción de largo recorrido. Me refiero a la «ruina de España» (*Spanie ruinas*). Pocas ideas han resultado más fecundas en la elaboración del discurso historiográfico españolista decimonónico, como veremos a continuación. El anónimo autor no duda en establecer un antes y un después de la conquista. Si, hasta la llegada de los conquistadores, Spania había sido atrayente, ahora está hecha una desdicha (*condam deliciosa et nunc misera*).

La *Continuatio hispana* contiene un segundo ingrediente que resultará determinante en la caracterización españolista de la conquista musulmana. La desastrosa y catastrófica conquista que destruyó el reino de los godos fue obra de gentes bárbaras y salvajes que devastaron el territorio con la fuerza y la violencia. Así lo indica el anónimo autor al describir la acción de Musà ibn Nusayr:

> «Y así, con la espada, el hambre y la cautividad devasta no sólo la España ulterior, sino

también la citerior hasta más allá de Zaragoza [...]. Con el fuego deja asoladas hermosas ciudades, reduciéndolas a cenizas; manda crucificar a los señores y nobles y descuartiza a puñaladas a los jóvenes y lactantes».

De esta manera, concluye, sobre esa desdichada Hispania (*infelicem Spaniam*), los conquistadores establecieron «un reino bárbaro» (*regnum efferum*)[5]. La caracterización del conquistador como bárbaro constituye un lugar común en cualquier visión de los vencidos. En el polo opuesto, la óptica del conquistador resulta totalmente distinta, dado que su acción se legitima sobre los presupuestos de la voluntad divina o de la acción civilizadora. Los respectivos discursos de las historiografías española y árabe contemporáneas son buena muestra de ello, como podremos ver más adelante.

A la tradición catastrofista iniciada por el anónimo clérigo del año 754, el discurso del nacionalismo españolista sobre 711 se nutrirá de un segundo ingrediente, el providencialismo. La primera manifestación peninsular de este fenómeno se registra en el preámbulo del diploma que contiene la donación efectuada en 812 por el rey Alfonso II a favor de la iglesia de San Salvador de Oviedo, donde se afirma que el reino visigodo, habiendo ofendido a dios por su «excesiva arrogancia» (*prepotens jactantia*), fue sometido por los musulmanes. Sin embargo, a partir de este desastre (*peste*), dios eligió a Pelayo para que luchara victoriosamente contra el enemigo, defendiendo al pueblo cristiano y asturiano[6]. La noción catastrófica y el providencialismo se combinan en este primer documento de la memoria asturiana sobre la conquista musulmana.

Algunas décadas más tarde se escribieron en la Corte ovetense los primeros relatos que contenían narraciones de la conquista. En ellos vuelve a aparecer la misma noción catastrofista, bajo una variante ligeramente distinta, aunque el matiz posee una importancia enorme. Las crónicas elaboradas en el entorno áulico del rey Alfonso III (866-910) acuñan un nuevo concepto, la «perdición de España» a manos de los conquistadores musulmanes. Más aún, si cabe, que la «ruina de España», la idea de su perdición ha sido determinante en la configuración del discurso historiográfico españolista durante el siglo XIX.

La noción de perdición implica un cambio de perspectiva considerable respecto a la de ruina. Mientras que el anónimo clérigo de 754 atribuye la responsabilidad directa de esa catástrofe a los musulmanes, en cambio el papel de los conquistadores resulta secundario para los autores de las crónicas asturianas a la hora de explicar la perdición de España. El agente principal de dicha acción fue Witiza, penúltimo rey visigodo de Toledo, a quien los cronistas áulicos de Oviedo describen como deshonesto y de pecaminosas costumbres, al rodearse de numerosas esposas y concubinas. Para evitar la condena eclesiástica a su conducta, el rey Witiza disolvió los concilios y «vició todo el orden religioso» (*omnen religiones ordinem deprauabit*), ordenando a los clérigos que tomaran esposas. El comportamiento depravado del rey determinó el destino de todo su pueblo. Su crimen contra la fe católica y su Iglesia fue la causa de la «perdición de España» (*istud quidem scelus causa Yspanie pereunde fuit*)[7].

Las nociones de «ruina» y «perdición» de España implican ideas similares de la conquista, lo que resulta lógi-

co dado que expresan el punto de vista de los vencidos y de los reyes de Asturias, que apelaron a la tradición de los visigodos como sustento legitimador de su autoridad. Sin embargo, las diferencias entre ambas no son menos importantes. Las crónicas ovetenses revelan unas muy superiores dosis de elaboración ideológica. Integran la concepción catastrofista que arranca del texto de 754, pero la novedad reside en el papel que se atribuye a los musulmanes. Mientras que para el clérigo anónimo su protagonismo es principal, en las crónicas asturianas su función es secundaria. No son más que un instrumento de la divinidad. La causa última de la perdición fue el crimen de Witiza, que motivó la ira divina y el envío como castigo de los musulmanes. Estamos ante una genuina expresión del providencialismo histórico, ensayado por primera vez en el siglo v para definir el punto de vista cristiano sobre la evolución de la humanidad. Esta forma de explicar el transcurso de los acontecimientos fue acuñada con motivo del saqueo de Roma por los godos en el año 410, en el contexto de la polémica entre autores cristianos y paganos.

El providencialismo con el que las crónicas asturianas explican la conquista musulmana representa una proyección de ideas vigentes en la propia sociedad visigoda con anterioridad a 711. La idea de un posible castigo divino como consecuencia de las violentas luchas de la nobleza por el control de la monarquía fue expresada en el IV Concilio de Toledo de 633, en especial en su célebre último canon (LXXV), en el que, tras advertir que «es un sacrilegio violar los pueblos la fe prometida a sus reyes», los padres conciliares, presididos por Isidoro de Sevilla, afirman[8]:

> «De aquí procede el que la ira del cielo haya trocado muchos reinos de la tierra de tal modo que a causa de la impiedad de su fe y de sus costumbres, ha destruido a unos por medio de otros. Por lo cual también nosotros debemos guardarnos de lo sucedido a estas gentes para que no seamos castigados con una repentina desgracia de esta clase, no padezcamos pena tan cruel».

De forma similar, en el año 693, el rey Egica advertía en su discurso a los padres conciliares reunidos en Toledo sobre los males que azotan a la tierra cada día por la indignación divina, reconociendo que ello era el merecido castigo a «la trasgresión de los mandatos de Dios» y añadiendo, a continuación, una cita bíblica (Oseas 4,3: «por eso, el país está de duelo y languidecen todos sus habitantes»)[9].

La aplicación del esquema providencialista a las conquistas musulmanas por parte de los autores cristianos no constituye una exclusiva de las fuentes cristianas peninsulares, sino que se trata de una tradición que cuenta con precedentes en la literatura cristiana oriental. Fue ya utilizado en el más antiguo testimonio que registra la irrupción islámica en territorio cristiano del Próximo Oriente. Me refiero al célebre «sermón de Navidad» de Sofronio, patriarca de Jerusalén, datado en 634[10]. Más adelante tendré oportunidad de referirme de forma más detenida a este texto, cuya importancia resulta extraordinaria, al tratarse de un relato coetáneo de la expansión árabe.

En relación con la conquista de la Península tampoco fueron los autores hispanos los primeros en utilizar la

explicación providencialista, que se registra por vez primera en una carta de san Bonifacio de 746-747, uno de los textos latinos más antiguos que registran ese hecho histórico, como veremos en el próximo capítulo. Así pues, las fuentes asturianas no hacían más que seguir un modelo literario de inspiración cristiana ampliamente difundido en la tradición.

Hay otro aspecto muy importante en la visión de la conquista transmitida por las crónicas asturianas. La noción de pérdida implica, de forma necesaria, la de recuperación, y de ahí la obligación de luchar contra los musulmanes. Pero, para tener legitimidad, la recuperación debe ser efectuada por los mismos que sufrieron la pérdida o por sus herederos, de donde la necesidad de establecer una continuidad con el reino visigodo de Toledo, lo que se logra mediante la genealogía, a través de la figura de Pelayo, fundador de la monarquía asturiana, al que las propias crónicas áulicas ovetenses caracterizan alternativamente como miembro de la aristocracia visigoda (hijo del duque Fávila) o perteneciente al linaje de Rodrigo, último rey visigodo de Toledo[11].

De esta forma, las crónicas asturianas contienen ya un diseño integral del concepto de restauración del orden godo existente en la época de la llegada de los musulmanes, si bien el término Reconquista no comenzará a utilizarse hasta finales del siglo XVIII, consagrándose en la centuria siguiente.

La historiografía decimonónica: la «invasión islámica», una «catástrofe nacional»

Los historiadores decimonónicos estaban profundamente imbuidos de una concepción moralizante de la

historia. La emisión de juicios de valor sobre el pasado formaba parte habitual de su actividad. Esta dimensión de la historiografía de la época se explica, en parte, como consecuencia de su dependencia de tendencias que, como el nacionalismo y el romanticismo, apelaban a la expresión de valores ideológicos a través de sentimientos y emociones.

Plenamente adheridos a los ideales nacionalistas y con un indisimulado apego a los dogmas católicos como soporte esencial de la identidad nacional de los españoles, los historiadores del siglo XIX adoptaron sin reservas las ideas de «ruina» y «perdición» procedentes de las crónicas latinas que acabamos de analizar y que se habían perpetuado sin apenas variaciones hasta entonces. En apariencia no necesitaron hacer muchos cambios, aunque, en el fondo, se trataba de una lectura totalmente nueva del pasado, realizada en clave nacional. De este modo, la visión de las crónicas latinas dio pie para la acuñación de la idea de una «catástrofe nacional», como deja claro el texto de Eduardo Saavedra antes citado. Por lo tanto, la caracterización decimonónica de 711 se resume en un sencillo axioma: la invasión islámica de España causó una catástrofe nacional.

En este punto, resulta imprescindible insistir en una observación importante, a mi juicio escasamente considerada hasta ahora, que se refiere a la conceptualización historiográfica del origen de al-Andalus. Me refiero al hecho de que la visión catastrofista resulta indisociable de la noción de «invasión», término que posee unas connotaciones muy específicas. El empleo del léxico historiográfico no es gratuito ni casual. El sintagma «invasión árabe» expresa exactamente la idea que se quería transmitir. Es decir, no sólo describe una mera irrupción por

la fuerza, sino que posee la connotación de una ocupación anormal o irregular, vista desde el punto de vista de los vencidos. La noción de «invasión» nos remite, asimismo, a un sentido biológico, vinculado a la actuación de agentes patógenos sobre un organismo. «Invasión», por lo tanto, es un concepto muy distinto al de «conquista». Más adelante tendré oportunidad de insistir en ello. «Invasión» y «catástrofe» constituyen las dos caras de la misma moneda, la del discurso acuñado por el nacionalismo españolista decimonónico como caracterización de los hechos del año 711.

La destrucción de la nación como consecuencia de la «invasión», seguida del heroico comienzo de la resistencia de Pelayo y el postrer triunfo de la Reconquista conforman un paradigma que ha sido definido como «esquema invasionista», propio de la historiografía nacionalista y basada en tres estadios: paraíso, caída y redención. Ello permite establecer un vínculo entre el providencialismo medieval y el discurso nacionalista, ya que, como señala Álvarez Junco, toda la historial nacional «es mera repetición de aquella primera caída, o salida del Paraíso originario de la España aislada, feliz e independiente»[12].

Las crónicas medievales lo habían dejado claro. Los musulmanes causaron la ruina y la perdición de España. Para los historiadores decimonónicos, Spania o Yspania eran, en realidad, España, el mismo país en el que ellos vivían. Desde esta perspectiva, los «españoles» del siglo VIII, aglutinados en torno a la monarquía visigoda y a la Iglesia católica, formaban una nación unida. Estos historiadores transponían, sin dificultades, su concepto de «nación» a la época visigoda, estableciendo una continuidad nacional basada en la identidad católica que,

desde la Edad Media, llegaba hasta sus propios tiempos. Dicha nación conformaba, así, una comunidad compacta y homogénea que se vio sacudida por la «invasión de los árabes».

El contenido principal de esa identidad nacional residía en el catolicismo, basado en la continuidad de su Iglesia. La propia Constitución de 1812, primera expresión del concepto liberal de la soberanía nacional, estipulaba la confesionalidad del Estado al afirmar la permanente e indisoluble identidad entre la nación española y la fe católica. Los sucesivos textos constitucionales decimonónicos (1837, 1845 y 1876) mantuvieron este principio, de forma que España siguió siendo un Estado católico hasta la proclamación de la Segunda República en 1931, en cuya nueva Constitución se proclamaba la libertad de conciencia (art. 27). Posteriormente, Franco, apoyado por la jerarquía de la Iglesia católica, que convirtió la Guerra Civil en una «cruzada» contra el ateísmo y el comunismo, se proclamó «caudillo de España por la Gracia de Dios», llevando a su apogeo la influencia del nacionalcatolicismo.

No resulta difícil entender que, a partir del siglo XIX, los orígenes históricos de la nación española se identificaran con el catolicismo y su Iglesia, y que esa asimilación se haya perpetuado con fuerza en la ideología, las mentalidades y la historiografía hasta épocas recientes. Sin duda, el momento decisivo en el establecimiento de la simbiosis entre la nación y el catolicismo fue la época visigoda, con la abjuración del arrianismo en 589 por el rey Recaredo en el III Concilio de Toledo. Desde el siglo XIX, toda la tradición nacionalcatólica ha ensalzado de forma unánime la naturaleza trascendental de esta acción en la conformación de la identidad nacional espa-

ñola, sin que falten ejemplos actuales que acreditan su vigencia, como se verá más adelante.

Al establecer esa perfecta continuidad entre su propia época y la visigoda, los historiadores decimonónicos incurrían en un flagrante anacronismo. Su concepto de nación, en realidad, no existía en la Edad Media. El nombre de España deriva de Hispania y de las variantes medievales de ese nombre latino. No obstante, el origen etimológico del nombre de un país o un territorio no permite aplicar esa misma continuidad a los aspectos sociales, políticos e ideológicos. De la misma forma que el nombre de Andalucía procede de al-Andalus, y no por ellos resulta legítima la asimilación de los andaluces con los andalusíes, aunque el de España provenga de Hispania, los hispanos del siglo VIII no son equivalentes a los españoles de la edad contemporánea. La sociedad peninsular de época visigoda y la del siglo XIX se diferenciaban mucho más de lo que podían parecerse. La afirmación de la esencial continuidad entre ambas épocas constituye un anacronismo que sólo podía soslayarse sobre premisas identitarias, nacionales y patrióticas.

La nación española del siglo XIX, por lo tanto, poco o nada tenía que ver con la sociedad hispanogoda de 711, pese a la aparente continuidad de elementos como la Iglesia católica y la monarquía. Sin embargo, para la mentalidad burguesa decimonónica, plenamente imbuida de los ideales nacionales, estas consideraciones eran irrelevantes. En plena época de conformación de los Estados-nación, la Historia se consolidaba como disciplina académica con el objetivo prioritario de suministrar legitimidad al concepto de nación.

Sobre estas premisas identitarias y continuistas, la historiografía decimonónica perpetuó la visión de las cróni-

cas medievales, aunque interpretándola en clave «nacional». Como fenómeno causante de la ruina y pérdida de España, la conquista musulmana pasó a convertirse en una auténtica catástrofe «nacional». Responsables de la aniquilación de la unidad lograda por los reyes visigodos y basada en la fe católica, los musulmanes pasaron a convertirse en enemigos de la nación y opresores de los españoles, lo que legitimaría su expulsión del territorio peninsular. Desde la lógica del nacionalismo españolista, la presencia musulmana era una usurpación, producto de una conquista ilegítima. Se trata, por lo tanto, de una distorsión historiográfica, por lo que implica de anacrónico, al basarse en una lectura en clave nacionalista de la visión catastrófica de las crónicas latinas medievales.

La visión de la conquista como catástrofe nacional resulta omnipresente en la historiografía españolista. Podemos encontrarla en las principales publicaciones de los más egregios autores de aquella época, lo que prueba que se trataba de una tendencia hegemónica por ese entonces, al menos entre los historiadores españoles. Tal vez no haya mejor manifestación de la difusión de estas ideas que su presencia en la obra de Modesto Lafuente, autor de una monumental *Historia General de España* en veintinueve volúmenes, publicada entre 1850-1867, que representa la máxima expresión de la historiografía liberal decimonónica y va a permanecer como obra de referencia general hasta la Segunda República[13]. Lafuente se adhiere a la visión catastrofista de la conquista, como revela el capítulo dedicado al gobierno de Rodrigo, que se abre con el párrafo siguiente[14]:

> «Tócanos referir en este capítulo uno de los acontecimientos más graves, una de las catás-

> trofes más terribles, una de las más espantosas revoluciones, acaso la mayor que ha sufrido España, y con dificultad se leerá otra más grande, más repentina y más completa en los anales de la humanidad».

El eco de la «ruina de España» descrita en la crónica de 754 resuena en este texto, escrito más de mil años después. De otro lado, la impronta nacional está presente en todo el relato de la conquista, por ejemplo cuando describe el enfrentamiento entre Tariq y el rey Rodrigo en el Guadalete, donde «los españoles iban a pelear en defensa de sus vidas, de su patria y de su fe»[15].

No obstante, hay un aspecto en el que Lafuente se distancia de la historiografía de su época. Me refiero a la actitud de los vencedores respecto a los vencidos, cuestión sobre la que afirma: «no fue ni tan ruda, ni tan cruel, ni tan bárbara como nos la pintaron nuestros antiguos cronistas, impresionados por las calamidades inherentes a tan brusca invasión, y como guiados por ellos la han representado después otros historiadores»[16]. Al matizar este aspecto, Lafuente se desmarca de la que será una de las constantes principales de la visión catastrofista, la contraposición entre barbarie (conquistadores) y civilización (conquistados). No parece exagerado afirmar que, entre los autores que más han contribuido a fomentar esta faceta del discurso españolista se cuenta el arabista Francisco Javier Simonet.

Junto a la consolidación de la Historia, el siglo XIX asistió al desarrollo de otras disciplinas académicas, entre las cuales el Arabismo posee una particular relevancia para el presente estudio. En nuestro país, los investigadores adscritos a esta nueva especialidad dedicaron

gran parte de su tarea al estudio del pasado islámico peninsular, mostrando la influencia de los mismos parámetros generales que regían sobre la historiografía de la época. Entre los principales representantes de este gremio académico se cuenta Francisco Javier Simonet (1829-1897), colaborador habitual de *El Siglo Futuro*, publicación creada en 1875 por Cándido Nocedal como órgano de expresión del carlismo, la tendencia más extremista del catolicismo de la época. Su abierto compromiso con dicha causa lo hizo acreedor de una sentida necrológica en el citado diario (10 de julio de 1897), en la que se glosaba su personalidad destacando que su alma había estado siempre «enamorada de Dios y de España».

Simonet representa la quintaesencia de la historiografía nacionalcatólica españolista decimonónica. Fue autor de importantes obras, entre las cuales destaca su *Historia de los mozárabes de España*, donde elabora una auténtica apología de los «buenos españoles», los que, sometidos por los musulmanes, perseveraron en su fe católica, frente a los conversos que se dejaron seducir por el Islam. No resulta extraño comprobar que la noción de «catástrofe» aparece desde el mismo comienzo de su descripción de la conquista musulmana, repitiéndolo en otras ocasiones a lo largo de la misma[17].

Siguiendo el esquema inaugurado por Antonio Capmany en su célebre *Centinela contra franceses*, escrito y publicado en 1808[18], Simonet establece un paralelismo entre la derrota de los españoles ante los musulmanes y la victoria sobre los franceses en la Guerra de la Independencia, dos ejemplos que muestran la importancia que atribuía a la idea de unidad nacional. Al hilo de esta analogía, Simonet no pierde la ocasión para «colar» la mención del lema carlista[19]:

> «Tal fue el suceso de la conquista de España por los sarracenos; suceso a primera vista increíble y verdaderamente ejemplar, que demuestra cuánto flaquean las naciones cuando andan divididas en opiniones religiosas y políticas, y cuán culpables son los hombres que a sus ambiciones y codicias posponen los verdaderos intereses de la patria. A diferencia de nuestros abuelos del año 1808, que unidos fuertemente por la fe religiosa y monárquica, amantes de su *Dios,* de su *Rey* y de su *Patria,* rechazaron victoriosamente la invasión francesa, los del 711, y, sobre todo, los magnates visigodos, tibios en sus creencias, enervados por los placeres, desunidos e indisciplinados, no lucharon debidamente ni lograron salvar a la patria común».

En su narración, Simonet hace hincapié en el papel de los witizanos, los «malos príncipes», y su actitud traicionera, al solicitar la intervención de los musulmanes, ya que «cegados por su ambición y egoísmo, precipitaron a España en su ruina, entregándola al yugo de un pueblo bárbaro, infiel y opresor». Su caracterización de la conquista se cierra con otro párrafo antológico, que resume a la perfección el ideario nacionalcatólico sobre el que se construye la visión catastrofista de la «invasión islámica»[20]:

> «Desastrosa fue desde luego para la sociedad y civilización de España la miserable y luctuosa caída del reino visigodo; monarquía, religión, propiedad, libertades y derechos civiles, todo fue atropellado y quebrantado en el prin-

> cipio por una gente belicosa, ávida de esclavos, de riquezas y de dominación; pero, sobre todo, infiel, fanática y grande aborrecedora del cristianismo. La España casi entera se sometió a su Imperio y fue teatro de sus sacrilegios, sus crueldades, sus rapiñas, sus liviandades, sus devastaciones y sus guerras intestinas. Entonces empezó para la nación española la más grave y larga de sus pruebas; prueba proporcionada a la grandeza de sus futuros destinos, y prueba que sufrieron con semejante heroísmo los gloriosos guerreros libres del Norte y los obscuros cautivos del Mediodía».

Los anacronismos de Simonet saltan a la vista, en particular cuando alude a ideas como «libertades y derechos civiles», propios del liberalismo decimonónico pero bastante difíciles de encajar en el contexto del período visigodo. Catástrofe, ruina y desastre son los términos sobre los que elabora su relato de la conquista, destinado a ejercer una profunda influencia en la historiografía posterior.

No menos llamativa resulta su caracterización de los conquistadores como bárbaros, que tiene dos dimensiones, una más general, como «gente belicosa, ávida de esclavos, de riquezas y de dominación», y otra específicamente religiosa, dada la condición de infieles, fanáticos y aborrecedores del cristianismo. Estas inequívocas referencias a la barbarie de los musulmanes nos permiten profundizar en la visión catastrófica de la conquista, pues, en efecto, al desastre puramente «nacional» se añade este otro ingrediente, que define el «fanatismo

diabólico de su nueva secta», como afirma el citado arabista.

La barbarie de los conquistadores aparece también como elemento integrante de la caracterización de la conquista elaborada por el propio Eduardo Saavedra, quien se recrea en la descripción de la crueldad de los musulmanes al describir el proceso de sumisión del territorio: «dieron rienda suelta a sus instintos de ferocidad y de pillaje; un rastro de humo y sangre marcaba el paso de las huestes, y así anunciaba Muza la suerte que tenía preparada a quien osara resistirle»[21].

Los ejemplos de Simonet y Saavedra permiten comprobar que asistimos a la enésima reedición de la contraposición entre civilización y barbarie, un tema clásico en la literatura desde la Antigüedad, que encontramos ahora en la historiografía del siglo XIX como forma de caracterizar la conquista islámica de la Península. A los civilizados visigodos, en tanto que cristianos, cuya sociedad se describe dotada de libertades y derechos civiles, se contraponen los bárbaros musulmanes, sanguinarios, ávidos de riquezas y botín, fanáticos e intolerantes, debido a su condición de infieles. Dada la profunda proyección de las ideas de los autores del XIX hasta el presente actual, puede decirse que su labor generó una matriz, un auténtico «canon historiográfico», en el que la visión catastrofista de la «invasión islámica» se erige sobre las premisas de la clásica contraposición entre civilización y barbarie.

En el discurso españolista decimonónico, la «invasión árabe» se alimenta, por lo tanto, de dos ideas sobre las que se construye una visión muy determinada del pasado. Por un lado, el esencialismo propio de todo nacionalismo, que entiende la nación como una realidad atem-

poral, sin distinciones cronológicas, que atraviesa el tiempo y permite establecer los orígenes de las identidades colectivas en el pasado. En segundo lugar, la descripción del enemigo como bárbaro incivilizado, fanático y sanguinario, responsable del intento de destrucción de la nación y de su fe religiosa, componente principal de su identidad.

Pese a que los ejemplos citados se refieren a arabistas españoles, el discurso catastrofista de la conquista musulmana no es, en realidad, un fenómeno exclusivamente local, derivado de la óptica de la historiografía nacional-católica. Un historiador riguroso y generalmente desapasionado como el holandés Reinhart Dozy no pudo sustraerse a una caracterización moralizante de la conquista musulmana. Menos influido por prejuicios ideológicos, dada su condición de extranjero, incurrió en manifiesta ambigüedad, tildándola en un caso de gran calamidad y en otro como un bien[22].

En realidad, el denuesto de la expansión islámica dista de ser un fenómeno exclusivamente español. Resulta obvio que la influencia de la tradición cristiana ha resultado determinante en la conformación del paradigma catastrofista, como bien acreditan las crónicas hispanas ya citadas, todas ellas elaboradas por clérigos. Dicha tradición es común a toda Europa, lo cual permite comprender que dicho paradigma también sea un fenómeno frecuente en toda la historiografía del viejo continente.

Así lo acredita el ejemplo de un historiador tan afamado en su época como el célebre medievalista belga Henri Pirenne, innovador en muchas de sus ideas historiográficas. En una de sus obras más importantes, *Les villes du Moyen Âge* (1927), en la que expuso sus entonces rupturistas tesis sobre el fin del Imperio romano y los orígenes

de la Edad Media, Pirenne se refirió a las conquistas musulmanas por el Mediterráneo afirmando que el Islam «se proyectó en el curso de la historia con la fuerza elemental de un cataclismo cósmico»[23]. Se trata, sin duda, de una de las más categóricas manifestaciones de la amplia difusión del paradigma catastrofista de la expansión islámica en la historiografía europea de comienzos del siglo XX. Hay, además, un detalle significativo. Pirenne tuvo entre sus maestros a su compatriota, el ultracatólico Godefroid Kurth (1847-1916), algunas de cuyas obras son citadas por Simonet en su estudio sobre los mozárabes.

Así pues, el discurso catastrofista de la «invasión islámica», propio del españolismo decimonónico, debe considerarse parte de un fenómeno más amplio y profundo, vinculado al denuesto del Islam y a su consideración como amenaza para la Cristiandad. Se trata de una tendencia que hunde sus raíces en la propia tradición cristiana medieval y que se proyecta sin solución de continuidad hasta la época actual. Conviene que, a continuación, nos detengamos a analizar algunas de las manifestaciones historiográficas de este fenómeno.

Reactivación y actualización del discurso catastrofista: el choque de civilizaciones

En el año 2008, el máximo representante de la Iglesia española escribía lo siguiente: «el cristianismo, la fe católica —se profese o no por la personas y se quiera o no — constituye el alma de España»[24]. Tal vez esta rotunda declaración de nacionalcatolicismo a comienzos del siglo XXI no produzca excesiva extrañeza procediendo de un destacado miembro de la jerarquía eclesiástica, cardenal

arzobispo de Toledo y primado de España. Sin embargo, lo curioso es que dicha afirmación no procede de ninguna homilía eclesiástica, destinada a adoctrinar en el templo a los fieles católicos, sino de su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, institución cuyos estatutos fundacionales establecen, paradójicamente, que uno de sus objetivos consiste en desterrar «las fábulas introducidas por la ignorancia o por la malicia»[25].

La memoria, de acuerdo con Pérez Garzón, no sólo antecede al trabajo del historiador, sino que resulta superior como instrumento de propaganda[26]. La memoria histórica elaborada por los autores del siglo XIX, construida sobre una lectura esencialista y anacrónica de los textos medievales, generó una matriz que alcanzó su máximo apogeo durante la dictadura franquista, cuando el nacionalcatolicismo impuso su hegemonía sobre todos los planos de la vida política, social y cultural. Como señala Ángel Luis Abós, durante la dictadura de Franco «la interpretación nacionalista de la historia llegó a cotas nunca alcanzadas»[27]. Uno de los instrumentos principales en la transmisión de dicha ideología fue el sistema educativo, convertido en una eficaz herramienta de adoctrinamiento.

Los estudios realizados sobre los manuales escolares de esa época revelan la intensa pervivencia de todos los mitos, tópicos y prejuicios generados durante el siglo XIX y asociados a la lectura nacionalcatólica del pasado. En perfecta y elocuente simbiosis de islamofobia y españolismo, la célebre *Enciclopedia Álvarez,* libro de texto escolar de referencia entre los años 1954-1966, señalaba que Mahoma era un «alucinado» cuyas predicaciones «fanatizaron» a los árabes, quienes, tras derrotar al rey

Rodrigo, permanecieron «en nuestro suelo» durante cerca de ocho siglos[28].

Parece difícil exagerar la influencia que ha ejercido sobre generaciones de españoles este discurso ideológico. Baste decir que la primera reflexión de conjunto sobre la noción de Reconquista se ha editado en el año 2010. En ella, el medievalista Francisco García Fitz constata que dicho concepto, integrado en la ideología nacionalcatólica, se convirtió en «una de las bases del adoctrinamiento de la sociedad española»[29]. Merece destacarse, asimismo, la monografía del historiador mexicano Martín F. Ríos Saloma (*La Reconquista. Una construcción historiográfica*), que aborda con mayor exhaustividad su consagración historiográfica durante el siglo XIX. La recientísima cronología de estas dos publicaciones revela la enorme dificultad que supone para una sociedad liberarse de mitos fomentados desde el Poder durante décadas y elevados a la categoría de dogma incontestable.

Debido a ello, considero de justicia recordar a quienes, por vez primera, se manifestaron en contra del discurso historiográfico nacionalcatólico. Me refiero a Abilio Barbero y Marcelo Vigil, los cuales, en una serie de trabajos publicados desde mediados de la década de 1960, se atrevieron a cuestionar desde la propia Universidad el concepto tradicional de Reconquista. Todavía en 1978, fecha en la que se editó su trabajo más importante, *La formación del feudalismo en la península Ibérica*, ambos historiadores expresaban de forma elocuente su deseo de romper con esa tradición, aun a sabiendas de lo que significaba levantar públicamente la voz para criticar ideas asociadas a la ideología que durante cuarenta años había sido dogma oficial de la dictadura[30]:

> «Sabemos que nadar contra corriente en una disciplina de hábitos tradicionales tan arraigados como es la historia no favorecerá nuestro futuro profesional. Sin embargo, creemos que después de cuarenta años de respeto al principio de autoridad, en los que no ha existido una crítica propiamente dicha, teníamos el deber de utilizar la mayor libertad de expresión que ahora existe, aún conociendo las consecuencias poco favorables que esto puede acarrearnos».

La tarea de Barbero y Vigil coincidió con la desarrollada por Pierre Guichard, cuya labor fue no menos trascendental en la ruptura con los paradigmas tradicionales, en particular a partir de 1976, cuando se publicó *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente,* obra que, asimismo, partía de una abierta y profunda crítica a los postulados españolistas y que marca el punto de arranque de los Estudios Andalusíes modernos. El medievalista francés se refería en estos términos a la visión españolista tradicional de la conquista de 711[31]:

> «Durante mucho tiempo, los españoles han considerado el período musulmán como una especie de paréntesis en su historia nacional. La conquista "árabe" era representada como una invasión devastadora que había destruido o reducido a esclavitud a las poblaciones indígenas. Algunas regiones montañosas del Norte sirvieron de refugio a los nobles visigodos, y a partir de estos reductos puede emprenderse la difícil "reconquista", la cual, al cabo de siete siglos de "cruzada", concluyó con la definitiva

> expulsión de los musulmanes. Esta es todavía una concepción popular muy difundida».

Gracias a la labor de historiadores como los citados y, sin duda, también de otros, las cosas fueron cambiando, al compás de una profunda transformación historiográfica recientemente analizada por Eduardo Manzano[32], en virtud de la cual, a medida que se extinguía la dictadura franquista, que lo había elevado a su máximo apogeo, periclitó el discurso nacionalcatólico de la Reconquista. En la misma época, este mismo afán de transformación también se expresó respecto a la propia conquista de 711: en 1972, otro destacado medievalista, Miquel Barceló, insistía en la necesidad de «contribuir a una seria alteración del esquema narrativo tradicional de la invasión árabe-musulmana»[33].

Lógicamente, los sectores más tradicionalistas no asistieron de manera pasiva al comienzo de este cambio de paradigma historiográfico, produciéndose reacciones que, en ciertos casos, denotaban fuertes dosis de carga emocional e ideológica, contenidos esenciales de toda memoria colectiva. Así se aprecia, por ejemplo, en el caso de Claudio Sánchez-Albornoz (1893-1984), cuya principal singularidad radica, a mi juicio, en el difícil equilibrio que, a lo largo de su trayectoria, mantuvo entre las dos tendencias de la historiografía españolista respecto a la caracterización de al-Andalus, la visión excluyente (los invasores musulmanes, enemigos de la nación española) y la integradora (la «España musulmana»)[34]. Ese equilibrio se rompió de forma abrupta al final de sus días, cuando publicó *De la Andalucía islámica a la de hoy,* reacción visceral a la exaltación de lo andalusí que se produjo en Andalucía durante la Transición, al calor

del resurgimiento del andalucismo político, reprimido, como todos los nacionalismos «periféricos», bajo la dictadura franquista.

Publicada poco antes de su fallecimiento, dicha obra contiene, probablemente, las páginas más panfletarias de toda su trayectoria, no exentas de claras manifestaciones de denuesto de lo andalusí. Continuando la tradición de las crónicas medievales, Sánchez-Albornoz explica la conquista como el producto de la confabulación entre los traidores visigodos y los judíos: «en el año 711 los musulmanes conquistaron España, por la traición de una facción nobiliaria visigoda en Guadalete y por la ayuda de los judíos». Convencido patriota y ferviente católico, Sánchez-Albornoz no dejó de expresar de forma abierta su reprobación de la conquista islámica y su adhesión a la Reconquista, «para mal de España entraron los islamitas en ella y para nuestro bien fueron vencidos y expulsados»[35].

Los cambios políticos y sociales asociados al progreso del sistema democrático en España fueron paulatinamente dejando paso a los nuevos planteamientos historiográficos surgidos en la primera mitad de la década de los setenta. Asimismo, resulta indudable que la desaparición en 1984 de Sánchez-Albornoz, máximo apologista de la tesis de la Reconquista, se tradujo en un considerable debilitamiento de las tesis del españolismo nacional-católico, asociados, como se ha visto, a una caracterización peyorativa del Islam. Así fue, en particular, dentro del ámbito académico. Sin embargo, dichas tesis, cuyo origen se vincula a los prejuicios de la historiografía decimonónica y a su dependencia de la visión de los vencidos, no llegaron a esfumarse de forma inmediata. En un artículo memorable publicado en 1982 y recientemente

reeditado, Pedro Chalmeta seguía lamentando la preponderancia de la tradición nacionalcatólica, que excluye lo andalusí de la historia de España[36].

En realidad, el discurso historiográfico nacionalcatólico sigue vigente en la actualidad, en ámbitos muy diversos. El texto antes citado del arzobispo Cañizares, que emana de una institución como la Real Academia de la Historia, no es el único ejemplo. En un número monográfico de la revista *Debats,* editada por la Diputación de Valencia y publicado en 2011 en conmemoración de la «invasión musulmana de Hispania», cierto periodista con vocación de historiador volvía a resucitar la caracterización decimonónica en un texto cuyo título ya lo dice todo («711: la catástrofe que nos hizo nacer») y en el que la acción de los musulmanes es sistemáticamente referida como «invasión».

Sería un error, por lo tanto, considerar totalmente desterrados los rancios prejuicios del nacionalcatolicismo sobre la conquista islámica. Pese a la pérdida de la hegemonía académica que tuvieron durante décadas, las tesis tradicionales, en realidad, no han desaparecido. Es más, durante los últimos veinte años han experimentado un importante resurgimiento, al compás de la evolución de las transformaciones políticas, sociales e ideológicas vinculadas al final de la dialéctica de la Guerra Fría y al surgimiento del denominado Nuevo Orden Internacional a comienzos de los noventa del siglo pasado. Sí es cierto, en cambio, que, debido a estas nuevas influencias, se ha transformado la forma de presentar y expresar sus postulados.

En 1993 el politólogo norteamericano Samuel Huntington formuló la tesis del «choque de civilizaciones», retomando una idea de la evolución humana entendida co-

mo la relación dialéctica entre entidades designadas bajo el concepto de «civilización». Al margen de otros aspectos, lo que Huntington plantea dista de ser novedoso, pues consiste en una mera actualización de la tesis de la inevitable contradicción entre Islam y Occidente, trasunto de la clásica contraposición entre civilización y barbarie. Si durante la Guerra Fría el liberalismo norteamericano y el comunismo habían representado los dos elementos de la contraposición, la caída del Muro de Berlín dejó vacante el papel de «bárbaro». El Islam pudo recuperar, entonces, la posición que había desempeñado durante mucho tiempo y que el comunismo le había arrebatado. De esta manera, Occidente siguió desempeñando su función de depositaria de valores universales como la libertad, los derechos humanos y la democracia, mientras que, por el contrario, el Islam volvió a convertirse en su antítesis, quintaesencia del dogmatismo, la intolerancia, el fanatismo y, en última instancia, la violencia y el terrorismo.

M. A. Martínez Núñez recordaba recientemente, de forma oportuna, que la difusión de las visiones ideologizadas de la conquista de 711 «lejos de atenuarse con el avance del conocimiento histórico sobre al-Andalus, se ha incrementado actualmente, con la elaboración de una visión denigratoria del Islam»[37]. Dicha intensificación no ha estado exenta de ciertas transformaciones. En efecto, la influencia del choque de civilizaciones ha generado un relevante cambio de perspectiva en la valoración de lo andalusí dentro de la historiografía españolista tradicional. Al actualizarse, este discurso se ha globalizado, de tal manera que, aunque contiene similares dosis de nacionalismo y apología del catolicismo que la historiografía del siglo XIX, ahora ya no se expresa a través de esos

contenidos, sino, más bien, bajo la forma de antiislamismo o islamofobia, en la línea del choque de civilizaciones. Un reciente estudio de F. Bravo López permite comprender mejor las bases intelectuales de esta tendencia, en la que se integran ciertos sectores académicos de nuestro país[38].

Ya en 1992, antes incluso de la publicación de las tesis de Huntington, se aprecia la difusión de estas perspectivas en un artículo publicado, nuevamente, en el órgano de expresión de la Real Academia de la Historia y centrado en «Los últimos tiempos del reino visigodo». La dedicatoria inicial se dirige «al rey Rodrigo y a cuantos murieron con él defendiendo, sin saberlo, la libertad y el progreso frente a la intolerancia y el totalitarismo», mientras que el artículo se cierra con una referencia a la conquista musulmana como «luctuosos acontecimientos que estuvieron a punto de separar a España de Europa y desgajarla de la común Civilización occidental, si no óptima, al menos la que más ha permitido al hombre expresar todas sus potencialidades y ansias de libertad»[39].

Pese a esta rotunda declaración, el mejor exponente académico de la reorientación experimentada por el discurso españolista durante los últimos años es el arabista Serafín Fanjul, recientemente elegido miembro de la Academia de la Historia. En sintonía con los planteamientos de la historiografía más tradicional, de la que dicha institución es una de las principales portavoces actuales, el propósito principal de su discurso se centra en demostrar la ilegitimidad de la presencia musulmana en la Península, a partir de su propio origen. Desde esta perspectiva, Fanjul se adscribe de forma plena a la visión catastrofista de la conquista de 711, que no duda en calificar de «conmoción brutal»[40]:

> «De modo súbito y simultáneo, caen sobre los vencidos una religión totalizadora y absorbente en plena efervescencia de su triunfo militar, una organización social que todavía no había superado dentro de sí misma el estadio tribal».

A tenor de dicha caracterización, no resulta extraño que Fanjul considere que las crónicas latinas «reflejan bien la imagen de brutalidad cruel de los musulmanes». Desde luego, como veremos más adelante, esas crónicas también manifiestan otras realidades, como los pactos entre conquistadores y conquistados, mencionados en esas mismas fuentes latinas, y la actitud acomodaticia y colaboracionista de buena parte de la aristocracia laica y eclesiástica visigoda. Pero estas consideraciones desentonan con el esquema tendencioso y maniqueo de Fanjul, por lo que no merecen atención alguna de su parte.

Al igual que en la historiografía decimonónica, la visión catastrofista de la conquista musulmana, «un cataclismo social y político», se combina con la exaltación del pasado visigodo. En el caso de Fanjul, la contraposición entre civilización y barbarie se verifica a través del contraste entre los respectivos órdenes políticos y sociales. La ilegitimidad del nuevo sistema islámico exige la legitimación del orden previo. Por ello, frente al origen violento de la dominación musulmana, la de los visigodos se plantea desde presupuestos completamente distintos, ajenos a cualquier atisbo de violencia en su génesis, bajo la forma de acuerdo tácito entre las dos partes implicadas, la población autóctona y los visigodos: «los hispanorromanos habían aceptado la imposición de la casta germánica y ésta, paralelamente, se veía sometida a

un proceso de asimilación cultural». Es decir, frente a la aceptación de los hispanorromanos de la dominación visigoda se erige el rechazo de los hispanogodos de la dominación musulmana. Se trata, así pues, de dos órdenes radicalmente diferentes en su origen. Uno, el visigodo, legítimo, dada la ausencia de violencia en su génesis y su aceptación por la población autóctona. Otro, el islámico, ilegítimo, que se abate, de modo súbito, como un cataclismo, en forma de religión totalizadora.

Fuera del ámbito académico, la adhesión de los partidarios de la visión catastrofista de la conquista islámica al choque de civilizaciones ha generado expresiones incluso más acentuadas de islamofobia, vinculadas a sectores políticos y mediáticos muy conservadores. Este radicalismo islamófobo manifiesta una evidente continuidad respecto a los planteamientos decimonónicos del Islam como barbarie. No obstante, dentro de ese continuismo se registra una actualización, pues ahora la barbarie islámica se identifica con el terrorismo, en consonancia con la doctrina emanada desde Estados Unidos a partir del 11-S.

Entre las más genuinas formulaciones de este discurso se cuenta la memorable intervención de J. M. Aznar en Georgetown en septiembre de 2004, dedicada al terrorismo islamista. Según el expresidente del Gobierno, el conflicto de España con Al Qaeda no estaba relacionado con la participación de nuestro país en guerra de Iraq, sino que se originó cuando los «moros» «invadieron» España. Se deducen, al menos, dos consecuencias de este planteamiento. Primero, que la llegada de Tariq y sus contingentes a la Península en 711 se asimila a una acción terrorista, equiparable al 11-M. Esta visión de la conquista musulmana como producto de la intervención

de una organización terrorista representa una actualización de la tesis de la ilegitimidad de al-Andalus, realizada desde los presupuestos del «choque de civilizaciones». En segundo lugar, Aznar indicaba que, en el siglo VIII, los musulmanes ya eran lo que siempre han sido, una amenaza terrorista para Occidente.

Estas dos consecuencias que se derivan de las declaraciones de Aznar nos remiten a tres ideas implícitas en su discurso. Primero, la islamofobia, dada la evidente intención de criminalizar al Islam. Asimismo, la manipulación del pasado, con el propósito de justificar el presente (desvincular los atentados del 11-M de la guerra de Iraq). En tercer lugar, Aznar revela que la clave del perfecto engranaje entre el choque de civilizaciones y el rancio paradigma decimonónico de la Reconquista radica en el común denuesto del Islam en ambas tesis, si bien la primera de ellas representa una versión incluso más radical y extremista que la segunda.

Junto a sus expresiones académicas y políticas, la reciente resurrección y reformulación de las tesis españolistas y nacionalcatólicas sobre la conquista musulmana también ha tenido una relevante proyección mediática, según revela el caso del propio Fanjul, habitual colaborador de los medios más conservadores, tanto de prensa (*Libertad Digital*, *ABC*) como de promoción ideológica (FAES). No sería difícil ofrecer ejemplos de la muy difundida extensión de los mitos y tópicos españolistas en dichos medios. En un artículo dedicado a la batalla del Guadalete, Pedro Fernández Barbadillo sostenía en 2011 los mismos anacronismos que ya postulaban los historiadores y arabistas decimonónicos, afirmando que «cuando los árabes irrumpieron en España ya existían un país

independiente y unas personas que se llamaban a sí mismas *españolas*»[41].

No obstante, probablemente el personaje que mejor ejemplifica este aspecto del fenómeno sea César Vidal, prolífico autor de una infinita marea de productos literarios, ensayísticos y seudohistoriográficos. Su visión del pasado medieval peninsular se caracteriza por la rutinaria reiteración de los más rancios estereotipos decimonónicos, así como por unas indisimuladas dosis de islamofobia. La amplia difusión de sus obras y su continua presencia mediática lo convierten en el máximo divulgador actual de la versión más burda de las doctrinas españolistas y en uno de los agentes más activos en la labor de tergiversación del pasado.

En modélica sintonía con el tradicionalismo católico decimonónico más radical, para Vidal el Islam es la anti-España, como queda de manifiesto en una de sus obras más difundidas, *España frente al islam. De Mahoma a Ben Laden* (2004), escrito en plena vorágine de la «guerra contra el terrorismo». El título nos indica la adhesión del autor a las tesis de la confrontación, según la cual España constituye una entidad histórica cuya naturaleza consiste en erigirse frente a otras, sea al-Andalus (Fanjul) o, de modo aún más amplio, el Islam. Partiendo de estas premisas, no resulta extraño constatar que Vidal y Aznar comparten idéntica visión criminalizadora del Islam, expresada a través de la idea del esencial continuismo de las tendencias radicales y violentas, desde sus orígenes hasta hoy. La única diferencia radica en la cronología, pues si Aznar vinculaba el terrorismo con la conquista de 711, Vidal lo hace directamente con Mahoma[42].

Respecto a su discurso historiográfico, bien analizado por F. Bravo López, Vidal suscribe con absoluta fidelidad la matriz ideológica decimonónica de la contraposición entre civilización (visigodos) y barbarie (musulmanes). Comenzando, en primer lugar, por la distinta forma de sumisión y asentamiento del territorio peninsular. Como en el caso de Fanjul, Vidal concibe la imposición de la dominación visigoda en la Península de forma totalmente ajena a cualquier proceso de conquista violenta: «los bárbaros recién llegados del norte absorbieron la cultura hispanorromana, incluida la lengua latina» y luego, unos años más tarde, «incluso reconocieron la superioridad del cristianismo trinitario», de modo que Recaredo recibió el bautismo[43].

Sobre esta dominación visigoda, natural y pacífica, Vidal desarrolla su exaltación de lo visigodo, desde un doble prisma. Primero, en lo político, la clásica referencia al *laus Spanie* de Isidoro de Sevilla, «canto a su patria amada» que contiene una expresión de «conciencia de españolidad» y del «sentimiento de orgullo nacional que imbuía a los hispanos en el siglo VII», plenos de felicidad al considerar a España «una nación especialmente dichosa». El orgullo nacional se completa con la apelación a la producción intelectual, ya que «la cultura española de los siglos VI y VII fue con mucho la más refinada de todo Occidente», afirmación que se sustenta en una relación de «figuras», integrada por «reyes poetas» como Sisebuto y el erudito Isidoro, así como por otros personajes ajenos a la época visigoda (Paulo Orosio, Idacio, Merobaudes). Todos ellos ejemplos de «una cultura floreciente, pujante y fecunda»[44].

Pero la dicha de esta auténtica Arcadia visigoda no podía durar, siendo aniquilada por la «invasión» musul-

mana. En efecto, «sobre esa nación romanizada e independiente [...] provista de una cultura en aquellos momentos incomparable, iba a descargar sus terribles golpes la invasión islámica», de modo que los musulmanes «aniquilaron la riquísima herencia clásica española para sustituirla por un dominio despótico» que supuso para la mayoría de los hispanos «un descenso en la escala social», así como de su situación económica[45].

Se trata de la enésima reformulación de la contraposición entre civilización y barbarie, con sus típicos juegos de contraste («nación especialmente dichosa», «riquísima herencia clásica» de parte de los visigodos frente a «dominio despótico» de los musulmanes). Su adhesión a la visión catastrofista es, pues, absoluta, dado que, para «la inmensa mayoría de la población española», la invasión supuso «una tragedia sin precedentes y de escalofriantes consecuencias»[46]. La ausencia de novedades y el seguimiento fiel de la matriz historiográfica decimonónica caracterizan este discurso a comienzos del siglo XXI. Vidal, en definitiva, reproduce de manera inalterada todos los tópicos inherentes a la visión catastrofista de la conquista, propia del discurso más radical del nacionalismo españolista, ahora investido de islamofobia.

Teniendo en cuenta los orígenes decimonónicos de la visión catastrofista y su pervivencia en la actualidad, tanto dentro como fuera de lo académico, se hace necesaria una reflexión final sobre la proyección de esta peculiar forma de caracterizar la conquista de 711. Los planteamientos de autores como Fanjul o Vidal no son representativos de la historiografía académica actual. Hace tiempo que la mayoría de los investigadores especializados desechó esta instrumentalización ideológica del conocimiento histórico, y muchos de ellos la recha-

zan de forma abierta. Sin embargo, sería erróneo soslayar la importancia de la visión españolista del pasado, dado que se vincula a un tradicionalismo fuertemente conservador cuya capacidad de influencia social es enorme. Baste recordar la abierta adscripción a esta tendencia de significados líderes políticos e influyentes sectores mediáticos.

Más aún, el fuerte arraigo de las visiones «presentistas» de la conquista musulmana se manifiesta a través de su presencia en obras de divulgación, en las que, de forma totalmente natural y acrítica, se asumen planteamientos inherentes esta clase de discursos. En una reciente publicación no especializada leemos que «la conquista de Hispania por los musulmanes, y con ella la desaparición del reino visigodo, estuvo a punto de hacer quebrar la pertenencia de nuestro país al mundo de la cultura occidental»[47]. De forma inevitable, la apelación al constructo ideológico de la cultura o civilización occidental nos remite a la caracterización de la conquista musulmana como expresión del «choque de civilizaciones».

Como afirma Tolan, la cultura europea y norteamericana está profundamente impregnada de un sentimiento de superioridad sobre los musulmanes y los árabes, y este sentimiento hunde sus raíces en la Edad Media[48]. La acuñación de la noción catastrofista de la «invasión islámica de España» como expresión de la contraposición entre civilización y barbarie bien puede ser considera como parte de ese sentimiento.

El discurso de los vencedores: triunfalismo y edulcoración

Frente al discurso de los vencidos, la invasión islámica como catástrofe nacional, existe también su contrario. Para los vencedores, la expansión posterior a la muerte de Mahoma era la prueba del éxito del Islam, la manifestación de un triunfo. Pese a ser opuestas, ambas visiones comparten premisas básicas, pues representan, en realidad, dos caras de la misma moneda. En efecto, al igual que ocurre con los vencidos, los vencedores dejaron constancia de su interpretación de las conquistas en los textos medievales, en este caso los árabes. Y también, al igual que sucede con el discurso de los vencidos, el de los vencedores se ha perpetuado hasta la actualidad, manifestándose a través de expresiones no sólo historiográficas, sino también literarias, mediáticas y políticas.

Las crónicas árabes y el concepto de fath («apertura» al Islam)

La caracterización de 711 en las crónicas árabes difiere por completo de las latinas. Como afirma John Tolan, las conquistas inspiraron a los autores árabes una visión triunfalista de su historia[49]. Frente a la catástrofe y ruina que expresan los vencidos, los árabes conciben las conquistas como una tarea divinal, situada bajo los parámetros del yihad o deber religioso de los musulmanes por expandir sus creencias. Desde esta perspectiva, constituyen el resultado del esfuerzo colectivo de los musulmanes por difundir la fe en Dios por todo el mundo. Se trata de un discurso de exaltación, propio de cualquier conquistador, que contempla la propia expansión como una tarea, no sólo necesaria, sino justa y benéfica.

El concepto clave que expresa la naturaleza triunfalista del discurso de los vencedores árabes es el de *fath* (pl. *futuh*), procedente de la raíz *fth*, cuyo significado básico es el de «abrir». El primer aspecto a destacar en la noción de *fath* radica en sus fuertes resonancias coránicas. La primera azora del Corán se llama *al-fatiha,* es decir, «la que abre» o comienza el texto sagrado. Asimismo, el término *fath* da título a otro capítulo, el cuarenta y ocho, que se inicia con una aleya muy elocuente, en la que Dios comunica a Mahoma: «te hemos concedido un claro éxito» (*inna fatahna la-ka fathan mubinan*). A mi juicio, son dos los elementos importantes a tomar en consideración. En primer lugar, el decreto coránico determina que es Dios quien otorga el *fath*. Por otro lado, los comentaristas musulmanes suelen vincular esta aleya con el pacto de al-Hudaybiyya establecido entre Maho-

ma y los mequíes, previo a la conquista de La Meca por el Profeta. Por lo tanto, el *fath* queda asociado a la idea de la victoria sobre el enemigo, en este caso la de Mahoma sobre los Quraychíes.

Ambos aspectos, origen divino y concepto de triunfo asociado a la victoria sobre el enemigo, constituyen las premisas básicas sobre las que se articula la noción de *fath* tal y como se desarrolla en la cronística árabe que describe el proceso de expansión islámica que tuvo lugar a partir de la muerte de Mahoma. Se conocen unas cincuenta obras medievales cuyo título se basa en la noción de *fath*, aunque lo más probable es que existieran muchas más[50], lo que denota su canonización como un género literario específico, relacionado con la expansión musulmana. Asimismo, como veremos a continuación, la historiografía árabe moderna ha mantenido de forma inalterable el concepto de *fath* como caracterización de la expansión musulmana, con la particularidad de que se trata de un uso exclusivo, es decir, que dicha expansión siempre se conceptualiza como *fath*, frente a otros hechos de conquista de la historia, que nunca o muy raramente son descritos en esos términos. Asistimos, por lo tanto, a un fenómeno similar al de la continuidad de la noción de «invasión» en la historiografía española.

Los ejemplos más antiguos del género *fath* surgen entre los primeros autores árabes que describen el proceso de expansión, los cronistas orientales. En la segunda mitad del siglo VIII, Sayf ibn Umar (m. 780 h/796), originario de Kufa, escribió una obra titulada *Kitab al-futuh al-kabir wa-l-ridda* (*El gran libro sobre las conquistas y las guerras de la apostasía*), que más tarde al-Tabari utilizó como su fuente principal para la época de las primeras conquistas. Hacia la misma época, el también iraquí

Abu Ismail al-Azdi escribió *Futuh al-Cham,* dedicada a la conquista de Siria. Este género se consolidó durante el siglo IX, con obras como *Kitab al-futuh* (*El libro de las conquistas*), del iraquí Ibn al-Azam (m. 204 h/819), así como las más célebres de al-Balazuri, autor de *Futuh al-buldan* (*La conquista de los países*) y del egipcio Ibn Abd al-Hakam y su *Futuh Misr* (*La conquista de Egipto*).

Al ser tributaria de la historiografía oriental, la andalusí adopta este mismo esquema, lo que explica que se escribieran varias crónicas que incorporaban dicha terminología. La más antigua fue la de Ibn al-Qutiyya, *Kitab iftitah al-Andalus* (*Libro de la conquista de al-Andalus*), seguida de las anónimas *Ajbar machmua fi fath al-Andalus wa-zikr umara'i-ha* (*Colección de noticias sobre la conquista de al-Andalus y mención de sus emires*) y *Fath al-Andalus* (*La conquista de al-Andalus*). A ellas podría añadirse el breve tratado de Ibn Hazm sobre las conquistas del Islam (*Yumal futuh al-islam*).

La elección del término *fath* como elemento caracterizador del proceso de conquistas no tiene nada de casual, sino que expresa el sentido preciso que los musulmanes quisieron transmitir sobre su proceso de expansión. La lengua árabe clásica dispone de un variado vocabulario para expresar las ideas de conquista, sumisión o victoria. Así, por ejemplo, el término *gazwa,* de ahí nuestro vocablo «algazúa», sinónimo de «conquista» o «invasión»; la forma *galaba,* que indica apoderarse victoriosamente de algo, o la palabra *istila*», que indica «conquista», por citar sólo las formas más habituales, a las que podrían añadirse muchas otras.

La preferencia por la noción de *fath*, por lo tanto, revela una selección consciente, con el propósito de descri-

bir las conquistas como la acción de «apertura» de esos países, y sus poblaciones, al Islam. En palabras de B. Lewis, los árabes «no las veían como conquistas en el sentido habitual de adquisiciones de territorio, sino como derrocamiento de regímenes impíos y de jerarquías ilegítimas, y como la apertura de sus pueblos a la nueva revelación y providencia»[51]. El *fath* posee, además, otra implicación, ya que, al despojar a la acción de su sentido violento, denota una actitud de receptividad por parte de los conquistados: los territorios «se abren» a la llegada del Islam, prueba de la indiscutible verdad asociada al mensaje divino.

Siguiendo la doctrina coránica, Dios constituye el elemento esencial en la acción de «apertura», pues él, y no los musulmanes, es, en realidad, el sujeto agente. La definición del *fath* que elaboran los cronistas árabes implica que la «apertura» de esos territorios constituye un acto emanado de la voluntad divina. No obstante, como vamos a comprobar, esa acción no está exenta de violencia, pese a la aparente inocuidad del *fath*. Ello revela la contradicción inherente al discurso de los vencedores. Frente a la idea de «apertura» de los territorios sometidos a los conquistadores, las propias crónicas árabes evidencian que se trata de un proceso de sumisión basado en el empleo de la fuerza.

La intervención divina a favor de los musulmanes asociada a la noción de *fath* representa una constante en los relatos de la conquista y se expresa mediante diversos recursos retóricos. La expresión más explícita de esta noción se produce cuando el propio Dios actúa como sujeto directo de la victoria musulmana. Esta visión ya aparece en el relato andalusí más antiguo de la conquista, el de Ibn Habib, quien la expresa respecto a la figura de

Musà ibn Nusayr, a quien Dios siempre otorgó la victoria, no siendo nunca derrotado (*fataha Allah la-hu wa-nasara-hu*). En cierta ocasión, sus tropas, agotadas por las marchas y el combate, le preguntan a Musà hasta dónde quiere llevarlos y si pretende sacarlos del mundo y lograr conquistas mayores a las que ya Dios les ha otorgado (*a'zam mimma fataha Allah alay-na*)[52].

La acción de Musà aparece frecuentemente acompañada de esta clase de referencias. Así, respecto a las causas de su venida a la Península se afirma que «cuando supo lo que Dios Todopoderoso había conquistado por mano de Tariq» (*ma fataha Allah azza wa-yalla alà yad Tariq*) quiso compartir tales éxitos con él[53]. Sin embargo, según el relato atribuido a Ibn Hayyan, a su llegada a Algeciras, Musà quiso evitar el mismo itinerario seguido por Tariq, a lo que sus guías indígenas respondieron diciéndole que lo llevarían a ciudades más importantes, aún no sometidas, que «si Dios Altísimo quiere, Él conquistará para ti» (*yaftaha-ha Allah alay-ka in cha Allah ta'alà*)[54].

Esta predicción de los guías se irá cumpliendo en ocasiones sucesivas. Así, cuando Musà se apoderó de Sevilla, fue debido a que «Dios la conquistó para él» (*fataha-ha Allah alay-hi*)[55]. La crónica anónima *Fath* utiliza los mismos recursos retóricos cuando se refiere a la narración de la toma por Musà de algunas fortalezas en la zona del Levante peninsular. En la primera afirma que «Dios, ensalzado y glorificado sea, concedió la victoria a sus fieles siervos musulmanes» (*fataha-hu Allah azza wa-yalla alà awliya'i-hi wa-abidi-hi al-muslimin*), mientras que, en el segundo, el combate se recrudeció «hasta que Dios Altísimo la conquistó para él» (*fataha-hu Allah ta'alà alay-hi*)[56]. Esta misma fórmula se aplica al conjun-

to del territorio cuando leemos que «Dios conquistó al-Andalus para los musulmanes» (*fataha Allah al-Andalus alà-l-muslimin*)[57] o que «Musà ibn Nusayr atacó al-Andalus y, a través de él, Dios lo conquistó» (*gaza Musà al-Andalus fa-fataha Allah alà yaday-hi*)[58].

Los principales enfrentamientos armados entre los musulmanes y la población autóctona son el contexto predilecto en el que se manifiesta la acción divina como responsable de la victoria musulmana. Así sucede en el caso de la más célebre de ellas, en la que Tariq, poco después de su llegada a la Península, se impuso a los visigodos dirigidos por el rey Rodrigo. Uno de los más antiguos relatos árabes de este encuentro, el del egipcio Ibn Abd al-Hakam, afirma que «Dios todopoderoso mató a Rodrigo y los suyos» (*qatala Allah azza wa-yalla Luzriq wa-man ma'a-hu*)[59]. Las crónicas andalusíes contienen fórmulas similares para referirse a esa ocasión, en la que «Dios otorgó la victoria a los musulmanes» (*anzala Allah nasra-hu alà-l-muslimin*) y, más aún, «infligió a los politeístas una terrible matanza» (*qatala Allah al-much-rikin qatlan zarian*)[60]. De forma similar, cuando se produjo el segundo triunfo de Tariq en Écija sobre los restos del ejército visigodo, al-Razi afirma que «Dios les concedió la victoria sobre ellos, quienes fueron derrotados» (*inna Allah azhara al-muslimin alay-him fa-inkasaru*)[61], expresión casi idéntica a la que aparece en *Ajbar machmua* con dicha ocasión: «Dios les otorgó la victoria y los politeístas fueron derrotados» (*inna Allah anzala alay-him nasra-hu wa-huzima al-muchrikin*)[62].

Esta última referencia nos remite a la segunda forma de intervención directa de la divinidad. De la misma forma que actúa como sujeto de la victoria de los musulmanes, lo hace respecto a la derrota del enemigo. Así, cuan-

do se produjo el enfrentamiento de Tariq con el rey visigodo, Ibn al-Qutiyya no duda en afirmar que «Dios derrotó a Rodrigo» (*hazama Allah Luzriq*)[63], expresión que se reitera con escasas variantes en muchos otros relatos. Así, Ahmad al-Razi indica que «Dios derrotó a los politeístas» (*hazama Allah al-muchrikin*)[64], el iraquí Ibn al-Azir registra que «Dios derrotó a Rodrigo y a quienes lo acompañaban» (*hazama Allah Ruzriq wa-man maahu*)[65] y otra versión, cuyo autor no es posible identificar, establece que «Dios derrotó al tirano Rodrigo y a su ejército» (*hazama Allah al-tagiya Luzriq wa-yumuahu*)[66]. Por su parte, el anónimo autor de *Fath* indica que el temor del enemigo hacia los musulmanes fue en aumento «hasta que Dios decretó su derrota» (*ilà an qadà Allah bi-inhizami-him*[67]. Dios, por lo tanto, es hacedor del triunfo de los musulmanes y de la derrota de los politeístas, dos caras de la misma moneda.

En otras situaciones, Dios no da directamente el triunfo, pero lo hace posible, como con ocasión de la toma de Córdoba por Mugiz al-Rumi, victoria favorecida por un oportuno aguacero con granizo enviado por Dios que hizo que los centinelas de la muralla descuidaran la guardia por temor al frío y la lluvia. El texto que podemos atribuir a al-Razi señala que «Dios les facilitó la victoria» (*watta'a Allah la-hum asbab al-fath*), expresión casi idéntica a la que encontramos en la crónica anónima al afirmar que Dios dispuso de esta forma la victoria a favor de Mugiz (*hayya'a Allah la-hu al-fath*)[68]. También hay un caso en el que no es el propio Dios, sino su Enviado, Mahoma, el encargado de transmitir la victoria a los musulmanes. Así, la crónica anónima nos informa de que, cuando llegó a la Península por Gibraltar, Tariq tu-

vo un sueño en el que el Profeta le anunciaba su triunfo (*ra'à al-nabi fi-l-nawm wa-bachchara-hu bi-l-fath*)[69].

Esta acción divina a favor de los conquistadores nos permite establecer ciertos paralelismos con la ya analizada visión de la propia conquista que emana de los autores cristianos. Se trata de la misma noción providencialista, en la que Dios es el sujeto último de la historia humana, mientras que los hombres son meros objetos pasivos. De esta forma, constatamos que ambos bandos, vencedores y vencidos, interpretan el mismo hecho sobre las mismas premisas teológicas, aunque con significados totalmente contrapuestos. La derrota, que para los cristianos representa la señal de la ira de Dios, expresada en forma de castigo por los pecados cometidos, se transforma entre los musulmanes en símbolo de la predilección divina por los seguidores de Mahoma, manifestada en el triunfo sobre los enemigos.

La recuperación del discurso de los vencedores

Tradicionalmente, al-Andalus ha sido considerado en el mundo árabe y, en general, dentro de la cultura islámica, como algo propio, una parte de la memoria histórica colectiva. No resulta extraño, dado que al-Andalus fue un país árabe e islámico durante ocho siglos, entre 711 y 1492, a lo que se añade, con posterioridad, el episodio de los moriscos, finalizado con la expulsión general de 1609-1614. Toda la producción literaria andalusí es directamente accesible para millones de personas cuyo idioma es el árabe y sus creaciones artísticas, vinculadas a la estética islámica, resultan familiares y cercanas para cientos de millones de musulmanes en todo el mundo.

La memoria de al-Andalus en el mundo árabe e islámico está inevitablemente asociada a la nostalgia, sentimiento que se nutre de varios componentes, entre ellos el de la tragedia asociada a su final. Los procesos de conquista y expulsión de la población andalusí y morisca han provocado que la evocación de al-Andalus haya estado vinculada, tradicionalmente, a un sentimiento de tragedia colectiva, con cierta tendencia al victimismo.

Esta visión romántica e idealizada de la «pérdida de al-Andalus» es, en su origen, un fenómeno literario, cuya acta de nacimiento suele situarse en 1913, cuando Ahmad Chawqi lo utiliza en su elegía de la pérdida de Macedonia por los turcos otomanos[70]. Asimismo, esa nostalgia se vincula también, en gran medida, a la noción de «paraíso perdido», tantas veces rememorada a través de ideas relativas a la tolerancia y la convivencia entre comunidades religiosas o al esplendor político, artístico y literario de la época del califato, por ejemplo.

Pero el fenómeno que me interesa abordar en relación con la nostalgia de al-Andalus es el de la edulcoración de la conquista de 711, es decir, la caracterización de este proceso como algo ajeno a fenómenos relacionados con el empleo de la fuerza o la violencia. Tal vez una de las más elocuentes expresiones literarias de esta tendencia deba atribuirse al damasceno Nizar Qabbani (1932-98), considerado el poeta árabe contemporáneo más vinculado a España, país que visitó por vez primera en 1955, siendo posteriormente nombrado embajador de Siria en Madrid[71]. Suyo es el texto siguiente que, por su naturaleza antológica, debe citarse en su integridad[72]:

> «Los conquistadores —todos los conquistadores— han sembrado de espadas los lugares

> por donde pasaban; en cambio, la conquista árabe fue la primera que sembró versos en lugar de espadas. Es la primera conquista que llevó plantones de palmeras, de naranjos, enredaderas, jazmines y fuentes de agua [...]. Os digo, como poeta, que los árabes no vinieron a Córdoba como conquistadores sino como enamorados. Y ésta es la primera vez en la historia en que la conquista se convierte en amor y en la que la espada toma la forma de la rosa».

La visión de los conquistadores como enamorados y de las espadas como rosas se basa en metáforas evocadoras que pretenden suscitar una mirada emotiva e inevitablemente nostálgica hacia el pasado. Algo que nos recuerda la célebre confesión de Manuel Machado cuando, en su poema *Adelfos,* declaraba tener «el alma de nardo del árabe español».

La recreación de la conquista de al-Andalus es un tema clásico en la literatura árabe moderna, a la que han contribuido autores muy conocidos en ese ámbito cultural y lingüístico. Ya en 1893, el célebre pionero del nacionalismo egipcio Mustafà Kamil publica una obra de teatro titulada *Fath al-Andalus*[73], en la que retoma la caracterización de las crónicas árabes. Título idéntico al de otra obra teatral de Fu'ad al-Jatib, datada en 1930. El popular literato libanés Yuryi Zaydan, autor de numerosas novelas históricas, dedicó una de ellas en 1903 a la conquista de la Península, de nuevo con el mismo título, habiendo sido traducida al inglés por Roger Allen en 2011 como *The Conquest of Andalusia* (*Fath al-Andalus*).

En tiempos más recientes, los hechos de 711 han sido abordados por autores magrebíes que escriben en lengua francesa. Tal es el caso de marroquí Driss Chraibi en *Naissance a l'aube* (1986), traducida en 1994 al castellano. Se trata de una recreación histórica novelada, cuyo título evoca el sentido que el autor otorga a la conquista, el nacimiento de una civilización tolerante, abierta y multiconfesional[74]. Así lo sugiere el pasaje siguiente, donde el autor se adhiere a la idea de acción civilizadora de la conquista, al atribuir a Tariq ibn Ziyad la voluntad de construcción de un Paraíso en la tierra conquistada[75]:

> «Aquí se elevará la capital del imperio para la eternidad. Arrasad ese bosque hasta los matorrales. Arrancad la hierba. Cavad el suelo, sacad las rocas y haced casas de Dios y palacios como nunca se han visto en el mundo. Si hay un paraíso, lo quiero ahora y aquí mismo, en esta tierra del Al-Andalus donde nos han traído nuestros pasos».

No obstante, la edulcoración no ha sido la única forma de recreación literaria de la conquista de 711, ya que también se registran otras formas menos dramáticas y nostálgicas, más asociadas a visiones irónicas e incluso humorísticas, como las que se expresan, por ejemplo, en la obra del literato argelino Rachid Boudjedra en *La prise de Gibraltar* (1987)[76].

Asimismo, la idealización de la conquista en el ámbito árabe tiene una de sus máximas expresiones en la consagración como héroe de la figura de Tariq, especialmente relevante en el ámbito magrebí, su zona de procedencia. El más ilustre precedente de esta tendencia se encuentra

en la obra del literato egipcio Mahmud Taymur (1894-1973), autor de la composición teatral titulada *Tariq al-Andalus*. Más recientemente, su figura ha sido también recreada en obras teatrales de autores marroquíes, analizadas por Raja Dakir[77]. La continuidad de la memoria asociada a Tariq tiene muchas manifestaciones, una de las cuales consiste en la célebre arenga dirigida a sus tropas tras llegar a la Península, en la que se presenta a Tariq como fiel guerrero musulmán[78]. El comienzo de esta célebre arenga («¿Hacia dónde vais a huir si el mar está detrás de vosotros y el enemigo frente a vosotros?») ha adquirido incluso hoy día un uso coloquial en momentos que exigen motivación para superar situaciones adversas. La presencia de la figura heroica de Tariq se hace visible a través de nombres de calles, centros educativos o incluso poblaciones enteras, como la existente en Argelia[79].

Como veíamos con anterioridad, el discurso españolista decimonónico elaboró una lectura en clave nacional del discurso de los vencidos, acuñando la idea de que «la invasión islámica de España» había causado una «catástrofe nacional». Algo similar puede decirse de la tradición árabe contemporánea, donde el término *fath* es la única forma de caracterizar tanto la expansión islámica, en general, como la conquista de 711, en particular. Se trata de un hecho totalmente extendido y que forma parte de la mentalidad y la memoria colectiva de los árabes, según hemos visto al citar algunas de las obras literarias dedicadas a ese tema desde finales del siglo XIX. Dada la amplitud del fenómeno no resulta difícil escoger ejemplos representativos. Por su condición de referencia electrónica primaria, valga el caso de Wikipedia, en cuya versión árabe el artículo relativo a la conquista islámica

de la Península incorpora dicha noción bajo el título de *al-fath al-islami li-l-Andalus* («la conquista islámica de al-Andalus»). Asimismo, la pervivencia de esta terminología se registra en el ámbito mediático, como revelan estudios recientes sobre la prensa árabe actual[80].

Si dirigimos nuestra atención al ámbito de la historiografía académica árabe constatamos que la pervivencia del *fath* como caracterización de la expansión islámica y de la conquista de la Península constituye, asimismo, una constante casi invariable en toda clase de publicaciones, tanto clásicas como recientes. Entre las primeras podría citarse la del ya desaparecido hispanista egipcio Husayn Mu'nis (1911-1996), *Fath al-arab li-l-Magrib* (*La conquista de Marruecos por los árabes*) y respecto a las segundas la obra de Wadi Abu Zaydun, *Ta'rij al-Andalus: min al-fath al-islami hattà suqut al-jilafa fi Qurtuba* (*Historia de al-Andalus: desde la conquista islámica hasta la caída del califato de Córdoba*), publicada en 2005.

La utilización de la noción de *fath* por los historiadores árabes contemporáneos revela un uso diferenciado de la terminología historiográfica. En efecto, *fath* es sinónimo de conquista sólo cuando se refiere a la expansión islámica o, dicho de otra forma, sólo la expansión islámica se expresa mediante el concepto de *fath*. Por el contrario, otros hechos similares sucedidos a lo largo de la historia nunca son caracterizados mediante ese concepto, ya se trate de las conquistas de Roma o América, por citar dos ejemplos bien conocidos. Así pues, el uso selectivo de la terminología no constituye una especificidad propia de la historiografía española. La conquista de 711 pone de manifiesto este mismo fenómeno en el caso de la tradición árabe, aunque con un sentido totalmente

distinto: mientras que en la española se ha perpetuado la visión catastrofista de los vencidos a través de la noción de «invasión», en la de los árabes ha prevalecido, en cambio, la óptica triunfalista de los vencedores, expresada en la idea de *fath*.

La obra que, a mi juicio, mejor ejemplifica la vigencia de la noción de *fath* en la historiografía árabe actual es la del investigador marroquí Ahmed Tahiri, a la que quiero referirme de forma más detenida debido a dos motivos. En primer lugar, se trata de uno de los autores árabes más destacados en el ámbito de los Estudios Andalusíes durante la última década. Por otro lado, la obra a la que me refiero no fue sólo editada en árabe, sino también en castellano. En efecto, en 2011 Tahiri publicó un estudio sobre la conquista en el que esta palabra aparece desde el mismo título de la obra: *Fath al-Andalus y la incorporación de Occidente a Dar al-Islam*. La adhesión al paradigma idealizador, triunfalista y legitimador de la conquista islámica se manifiesta, en primer lugar, mediante la recuperación de la visión propia de los vencedores, expresada, como hemos visto, a través de la noción de *fath*. Aunque se trata de un libro en edición bilingüe, árabe y castellano en el mismo volumen, el uso de esta terminología en el título en español de la obra no deja de suscitar cierta perplejidad, pues resulta evidente que, para el lector español medio, el título de la obra resultará incomprensible.

El citado investigador marroquí no se limita a expresar la concepción legitimadora de la conquista en el título de la obra, sino que reitera esta misma idea en su desarrollo, cuando afirma que dicho episodio «influyó de forma destacada para arrebatar a la Península Ibérica [*sic*] del oscurantismo de la Edad Media europea y tras-

ladarla al resplandor de la civilización árabe»[81]. El autor acusa la influencia de prejuicios similares a los que, desde el siglo XIX, han afectado a la historiografía española. Me refiero a la clásica contraposición entre civilización y barbarie como forma de legitimación o ilegitimación de hechos de conquista a lo largo de la historia. En nuestra tradición, marcada por el predominio del discurso de los vencidos, los civilizados «españoles» habían sido víctimas de la «invasión islámica», protagonizada por los bárbaros árabes. La perspectiva árabe es justo la contraria, como indica el texto de Tahiri: los civilizados son los conquistadores musulmanes, mientras que los bárbaros son los conquistados. Con independencia de su origen, adscripción religiosa o nacional, la justificación de cualquier hecho de conquista, expresión de una mentalidad colonial, siempre se produce desde la misma perspectiva «civilizadora».

Tahiri completa la recuperación de la visión eufemística y legitimadora de la conquista, inherente al *fath* y procedente de las crónicas árabes, con un segundo concepto de relevante significado historiográfico. Me refiero a la idea de «incorporación» (en árabe *iltihaq*), utilizada para referirse a la conquista musulmana en el subtítulo de la obra. Esta noción tiene el sentido de «agregar» o «unir» varias cosas con el fin de formar un todo con ellas. Se trata, por lo tanto, de otro eufemismo cuyo propósito es limitar o soslayar el sentido violento de la conquista. Al igual que la idea de «apertura», la de «incorporación» promueve una noción de la irrupción del Islam en la Península como resultado de una acción volitiva por parte de los conquistados, y no de un proceso asociado a la acción de la fuerza de los conquistadores. Desde esta perspectiva, el sujeto de la acción son los

peninsulares, los cuales se habrían «incorporado» al Islam, en lugar de ser el objeto de una conquista efectuada por los musulmanes.

El análisis previo nos permite concluir que los conceptos de «invasión islámica de España» y de *fath* que caracterizan, respectivamente, a las tradiciones española y árabe representan, en realidad, dos caras de la misma moneda, la de la perpetuación de los discursos de vencedores y vencidos en la historiografía contemporánea. En este sentido, se constata un fenómeno que considero muy elocuente: ambas tradiciones resultan ser perfectamente conscientes de los prejuicios ajenos, pero no de los propios. Así, por ejemplo, Serafín Fanjul, destacado representante de la actual revitalización del discurso españolista, expresa críticas, sin duda legítimas, sobre la idealización de al-Andalus en la producción historiográfica y literaria árabe[82]. En cambio, apenas presta atención a los estereotipos y clichés inherentes a su propio discurso. Se trata de una muestra de la habitual tendenciosidad de este autor, aspecto al que ya he tenido oportunidad de referirme en trabajos previos[83].

De manera similar, la obra de Tahiri revela lo fácil que resulta detectar los mitos de culturas ajenas y, en cambio, las dificultades que implica admitir los de la propia. En efecto, la recuperación de la visión eufemística, legitimadora y glorificadora de la conquista islámica, propia del discurso de los vencedores, no resulta incompatible con la conciencia de la perpetuación del discurso de los vencidos. Para Tahiri, el discurso de la «ruina de España» constituye «la imagen que permaneció incrustada en la mente de gran parte de los historiadores españoles, que siguieron reproduciéndola en diversas acepciones a través de siglos hasta el día de hoy»[84].

Aunque la afirmación no puede dejar de suscribirse, resulta poco creíble procediendo de una obra que fomenta mitos similares, derivados del discurso de los vencedores y perpetuados en el ámbito de la cultura árabe contemporánea. Con una importante diferencia. Mientras que la historiografía académica española, de forma mayoritaria, ha podido dejar atrás hace tiempo la visión catastrofista de la conquista inherente al españolismo excluyente, la reciente recuperación del de los vencedores por uno de los especialistas árabes en Estudios Andalusíes más acreditados en la actualidad indica el largo camino que queda por recorrer a dicha historiografía hasta desprenderse de sus propios prejuicios.

En realidad, esta recuperación del discurso de los vencedores en la historiografía árabe más reciente no debería sorprendernos demasiado, pues lo cierto es que en nuestra propia tradición encontramos ejemplos muy similares de esta práctica que nos permiten comprobar lo ampliamente difundida que se encuentra la perpetuación de las visiones legitimadoras de determinados hechos de conquista. Tal vez no haya ninguno más palmario que el de América, respecto a la que se acuñó la noción de «descubrimiento» como forma de suavizar la conquista del territorio y legitimar su posterior dominación, colonización y evangelización.

El empleo de argucias léxicas similares en otros contextos revela un idéntico sentido eufemístico y legitimador respecto a determinados procesos históricos, por ejemplo, la conquista castellana de Andalucía entre los siglos XIII y XV. Al igual que la islámica de 711, la de Andalucía por la Corona de Castilla no ha estado exenta de caracterizaciones fuertemente ideologizadas. Así, el término «incorporación» se ha utilizado para presentar una

visión algo menos dramática de la sumisión de al-Andalus por parte de los reyes de Castilla, entre la época de Fernando III y los Reyes Católicos. En el ámbito académico, el eufemismo aparece, al menos, desde finales de los años cuarenta del siglo pasado, en un artículo del historiador portuense Hipólito Sancho de Sopranis sobre la incorporación de Cádiz a la Corona de Castilla en época de Alfonso X (revista *Hispania*, 1949). En épocas más recientes ha sido retomado por algunos sectores del medievalismo como forma de describir, sobre todo, la conquista del reino de Granada, así como de las Islas Canarias y de Navarra durante el reinado de Isabel y Fernando. Desde esta perspectiva, a mediados de los ochenta se celebró en Ronda una reunión científica conmemorativa del quinto centenario de la «incorporación» de la ciudad malagueña a Castilla (1485-1985), y lo mismo sucedió en los años siguientes respecto a otras poblaciones, como Salobreña y Granada.

En definitiva, la perpetuación de la visión triunfalista y legitimadora de la conquista islámica de 711 en la tradición y la historiografía árabes constituye una tergiversación del pasado similar a la que plantea el discurso catastrofista del españolismo. Ambos representan expresiones del mismo fenómeno, la elaboración de memorias históricas adaptadas a los respectivos contextos culturales e ideológicos, fácilmente asumibles por quienes se nutren de las tradiciones elaboradas en los ámbitos propios de procedencia y pertenencia. Desde esta perspectiva, no cabe duda de que, en nuestra tradición, el catastrofismo ha tenido más proyección que la visión idealizadora, si bien ésta segunda no ha estado ausente, debido a su integración en proyectos ideológicos autóctonos, sobre todo el andalucismo.

El negacionismo, un fraude historiográfico

Junto a las visiones derivadas de los respectivos discursos de vencedores y vencidos, habituales en cualquier memoria histórica derivada de hechos de conquista de consecuencias duraderas, la conquista musulmana de 711 posee la indiscutible originalidad de haber generado una «tercera vía», una alternativa a esas dos tendencias habituales. Me refiero al negacionismo, discurso que, en primer lugar, resulta necesario caracterizar como género historiográfico. Antes de proceder a esa tarea, sin embargo, considero importante formular una constatación previa que permita situar el negacionismo en un contexto más amplio que el de nuestra propia tradición historiográfica.

En efecto, pese a su originalidad con relación al ámbito específico de la conquista musulmana de la Península, no estamos ante una actitud novedosa respecto al análisis del pasado, pues existen otras manifestaciones del mismo fenómeno, de las que, sin duda, la más conocida es la relativa al Holocausto. La negación de los crímenes nazis se circunscribe en la actualidad a los grupos fascistas más radicales, y a ciertos autores afines, como el británico David Irving. Curiosamente, como vamos a comprobar a continuación, la ideología nos permite establecer una conexión entre ambos negacionismos, pues el de la conquista musulmana de la Península surge de un personaje como Olagüe, cuyos vínculos personales con el fascismo fueron enunciados por J. Rodríguez Puértolas[85] y más recientemente detallados en un estudio fundamental de M. Fierro al que me referiré a lo largo de este epígrafe.

A pesar de esas conexiones ideológicas y de la analogía entre ambos negacionismos, no pretendo establecer una equiparación moral entre ellos. Resulta evidente que el cuestionamiento del genocidio nazi constituye una actitud que produce un rechazo muy superior al que puede provocar la negación de la conquista musulmana. Factores como la terrible magnitud de los crímenes nazis y su mayor proximidad a nuestra época permiten comprender esa diferencia. Esta realidad explica que el negacionismo del Holocausto sea un delito en numerosos países, y que esta tendencia se haya extendido a otros casos históricos similares, como el genocidio de los armenios por los turcos, cuya negación es ya un delito en Francia. Podrían añadirse casos similares que se han dado en otros países, por ejemplo la negación en Japón de las agresiones cometidas por los gobernantes del país durante la Segunda Guerra Mundial.

Ahora bien, dicho esto, cabe legítimamente plantearse cuál habría sido la reacción de la comunidad académica si a alguno de sus miembros se le hubiese ocurrido suscribir la negación del Holocausto. Sin duda, habría sido criticado de forma unánime por todos los investigadores e historiadores profesionales. En cambio, la negación de un hecho histórico incontrovertible como la conquista musulmana no ha suscitado un fenómeno de ese tipo en nuestro país. Aunque, indudablemente, la mayoría del mundo académico ha respondido con rechazo, sin embargo no sólo se han registrado algunas reacciones de índole acrítica, sino incluso otras de signo favorable. Ello pese a que, aunque existen, como he dicho, obvias diferencias entre ambos negacionismos, sin embargo los dos representan expresiones de la misma tendencia, consis-

tente negar el pasado mediante la manipulación de los testimonios históricos.

Por lo demás, el negacionismo se vincula a una tradición perfectamente conocida, la de la teoría de la conspiración, cuyas manifestaciones son diversas y no se limitan a la caracterización del pasado. En su dimensión de género historiográfico, al caso ya mencionado del genocidio nazi podría añadirse también, por ejemplo, el célebre *No fuimos nosotros* (1992), en el que una conocida aristócrata española, propietaria de uno de los mayores archivos privados del país, pretendió negar la prioridad de la llegada de los europeos a América.

La teoría de la conspiración se basa en una premisa, en función de la cual pretende erigirse en alternativa a «verdades oficiales» promovidas desde el poder, las cuales ocultan o manipulan datos e informaciones para evitar que se conozcan hechos comprometedores que desmentirían la verdad sostenida desde las instancias superiores. La transposición del conspiracionismo al ámbito historiográfico únicamente exige convertir a los historiadores académicos o profesionales en el «poder» que trata de ocultar esas supuestas verdades, sea con fines corporativos o por intereses ideológicos. Resulta incuestionable que el conspiracionismo posee un irresistible poder de atracción, pues apela a profundas tendencias arraigadas en lo más profundo del ser humano: el misterio de lo oculto y, sobre todo, su desvelamiento.

La negación de la conquista islámica de 711 responde de manera fiel al esquema conspiracionista de versión alternativa a la «historia oficial». Sin duda, esta dimensión de desvelamiento de una realidad «oculta» explica gran parte de la fascinación que ha ejercido a lo largo del tiempo *La revolución islámica en Occidente*, un ariete

con el que Olagüe pretendía derribar lo que él denominaba el «mito» de la conquista musulmana[86]. Siendo el autor vasco un mero aficionado a la historia, sus propuestas se han difundido, sobre todo, fuera del ámbito académico, espacio preferente del mundo conspiracionista.

Aunque sancionado por sectores académicos minoritarios y muy específicos, conviene dejar claro que el negacionismo constituye una tendencia totalmente ajena a la especialización que exige cualquier disciplina científica. Esta distinción entre lo académico y lo *amateur* resulta imprescindible para entender la trayectoria del negacionismo. La Historia es una disciplina científica, cuya tarea corresponde a investigadores profesionales. Es lícito que quienes no sean historiadores puedan escribir y opinar sobre cuestiones del pasado, pero ignorar la diferencia existente entre ambos ámbitos significaría una errónea pérdida de perspectiva.

A esa diferencia básica debe añadirse otra más, que obliga a distinguir entre los propios académicos. Los Estudios Andalusíes constituyen una especialidad en la que han participado tradicionalmente, sobre todo, arabistas, medievalistas y arqueólogos, aunque también profesionales de otros sectores, como la Arquitectura o la Historia del Arte. Se trata, en definitiva, de una especialidad muy compleja, dada la gran diversidad de testimonios históricos que conforman su materia de estudio. Aunque, como vamos a comprobar, el negacionismo ha sido legitimado por ciertos académicos, dicha adhesión procede en todos los casos de investigadores ajenos, por su formación, trayectoria o dedicación, a los Estudios Andalusíes. A la hora de valorar un trabajo académico, por

lo tanto, cualquier lector debe tener muy presentes estas consideraciones.

El negacionismo, como producto historiográfico elaborado por aficionados e investigadores profesionales no especializados, revela a la perfección las características de sus promotores. Así se comprueba, en particular, en su tratamiento de los testimonios históricos, fundamento de la práctica historiográfica profesional. El desconocimiento y desinterés de los negacionistas al respecto llega a transformase en una auténtica falta de respeto hacia la Historia como disciplina académica y científica, pues no son aislados los ejemplos de tergiversación de los mismos entre los principales representantes de esta tendencia.

En este sentido, parece necesario establecer una aclaración importante que permita distinguir entre las distintas tergiversaciones de la conquista musulmana y, a la vez, justificar el título que dado a este epígrafe. En efecto, mientras que las caracterizaciones derivadas de los respectivos discursos de vencedores y vencidos representan lecturas ideológicamente distorsionadas, en cambio el negacionismo constituye un auténtico fraude historiográfico, pues se basa, como he dicho, en la manipulación de los testimonios históricos, algo que iré poniendo de manifiesto en los sucesivos capítulos de este estudio.

Olagüe y la «revolución islámica en Occidente»

Tras las consideraciones previas, procede, a partir de ahora, elaborar una caracterización precisa del fenómeno negacionista, lo que exige una revisión de sus principales propiedades historiográficas. No soy el primero en haber planteado la necesidad de esta labor, pues ya

Pierre Guichard, uno de los primeros críticos del negacionismo, señalaba que tanto las motivaciones nacionalistas como el argumentario de Olagüe «merecerían un examen más profundo»[87]. Sin embargo, hasta ahora nadie lo había llevado a cabo, sin duda, entre otras razones, porque la realización de una síntesis ordenada del negacionismo representa un desafío de considerables proporciones. Implica intentar presentar de forma coherente lo incoherente, otorgar sentido a lo que carece de él y explicar lo que resulta inexplicable, no ya desde premisas científicas, sino desde el mero sentido común. Es probable que, debido a ello, ningún investigador académico se haya ocupado de realizar con anterioridad este esfuerzo.

Tras haber procedido a ello, debo confesar que la sensación resulta frustrante, ya que la lectura de Olagüe y sus seguidores permite apreciar con claridad el manifiesto desinterés de estos autores por el conocimiento histórico. Sus objetivos, ya se ha dicho, son ajenos a la investigación científica. Aun así, la presentación de esta síntesis constituye una labor que considero necesaria, pues constituye una premisa previa para poder explicar las claves que explican este fraude historiográfico.

Antes de entrar en la caracterización de las ideas negacionistas, conviene hacer referencia, aunque sea brevemente, a un fenómeno de gran interés, al que, sin embargo, no se ha prestado hasta ahora atención. Olagüe no fue el primero en plantear el cuestionamiento de la conquista islámica, una idea que fue ya expresada con anterioridad a él por otros autores. Aunque se trata de un asunto que exigiría una indagación más amplia en la producción literaria e historiográfica decimonónica, la primera referencia que he podido encontrar figura en la

novela de Vicente Blasco Ibáñez (1867-1928) titulada *La catedral,* publicada en 1903. En un pasaje del capítulo VI (página 191) podemos leer lo siguiente:

> «La España de entonces recibió con agrado a las gentes que venían de África: los pueblos se entregaban sin resistencia: un pelotón de jinetes árabes bastaba para que se abriesen las puertas de una ciudad. Era una expedición civilizadora más bien que una conquista y una corriente continua de inmigración se estableció en el Estrecho [...]. No era una invasión que se contiene con las armas: era una civilización joven que echaba raíces por todos lados».

Estas palabras son puestas por Blasco Ibáñez en boca de Gabriel Luna, hijo de un empleado de la catedral de Toledo que marchó a Francia, donde se hizo anarquista, y que, de regreso a Toledo, contrapone sus ideas en charlas con otros personajes vinculados a la catedral. El cuestionamiento de la conquista por parte de un autor como Blasco Ibáñez, ajeno a la práctica historiográfica aunque con un acusado perfil político e ideológico, nos indica que, con toda probabilidad, esta noción pueda encontrarse en autores del siglo XIX. Al mismo tiempo, la trayectoria del propio literato valenciano y las características del personaje de ficción al que atribuye dichas palabras señalan que su origen se vincula a una lectura del pasado opuesta al discurso tradicionalista de la Reconquista.

La segunda expresión de este fenómeno posee una enorme relevancia desde el punto de vista de la recepción de las ideas negacionistas. En efecto, se trata de un

texto de Blas Infante (1885-1936), fundador del andalucismo, tendencia en la que las ideas de Olagüe acabaron encontrado su mejor acomodo a partir de 1975. Procede de la obra *La verdad sobre el complot de Tablada y el Estado libre de Andalucía,* publicada en 1931[88]:

> «Legiones raudas y generosas corren el litoral africano predicando la unidad de Dios. El "Arroyo-Grande", que dijo Abu Bakr, las separa de Andalucía… Ésta les llama. Ellos recelan. Vienen: reconocen la tierra y encuentran a un pueblo culto atropellado, ansioso de liberación. Acude entonces Tarik (¡14.000 hombres solamente!). Pero Andalucía se levanta a su favor. Antes de un año, con el solo refuerzo de Muza (20.000 hombres) puede llegar a operarse por esta causa la conquista de España. Concluye el régimen feudalista germano. Hay libertad cultural».

Blas Infante no niega aquí de forma explícita la conquista ni la invasión, aunque tampoco las menciona. De hecho, su concepto de 711 como una «liberación» se opone frontalmente a la de «catástrofe nacional», propuesta por la historiografía españolista más tradicional. Por ello, la noción de «liberación» implica, aunque sea de forma implícita, un cuestionamiento de la propia idea de conquista. De ahí que el enunciado del notario malagueño pueda considerarse una expresión de negacionismo *avant la lettre*. Entre entender el 711 como una «liberación» y negar de forma abierta la conquista hay un pequeño paso que Infante no llegó a dar. Sin embargo, ello permite comprender a la perfección por qué el negacionismo de Olagüe encontró, a partir de 1975, amplio

acomodo en el incipiente discurso historiográfico del nacionalismo andaluz, como veremos más adelante.

El tercer «precursor» del negacionismo al que voy a referirme es Rodolfo Gil Benumeya (1901-1975), cuyo segundo apellido se explica por su pertenencia a la familia de Fernando de Válor y Córdoba, morisco que se consideraba descendiente de los Omeyas de Córdoba. Célebre periodista y ensayista andaluz, su concepto historiográfico se resume en una auténtica apoteosis de continuismos identitarios. Su abierta adscripción al españolismo integrador lo identifica con la tendencia a la que pertenece el propio Olagüe. No resulta casual, por ello, que existan en su obra claras evidencias de «proto-negacionismo», anterior al del propio Olagüe. En efecto, ya en la introducción a su *Marruecos andaluz,* publicado a comienzos de la década de 1940, deja constancia de que «la España de los moros era un partido político-religioso, no una invasión extranjera», añadiendo que sólo con los almorávides se producirá «la que verdaderamente puede llamarse invasión»[89]. En su posterior *España dentro de lo árabe* enunció esta idea de manera algo más extensa, en un párrafo que, por su interés, considero necesario reproducir aquí[90]:

> «Por otra parte, se ha demostrado históricamente que no hubo "invasión" ni "dominación" árabes; puesto que nunca se produjeron entradas de grandes ejércitos ni llegadas de masas de inmigrantes con núcleos densos de mujeres y niños. En las primeras ocupaciones de contingentes militares sólo vinieron hombres que se casaron con mujeres del país; y a la tercera generación la sangre de sus descendien-

> tes quedó diluida en la española, que seguía siendo numéricamente predominante».

A diferencia de Blasco Ibáñez y Blas Infante, Gil Benumeya fue plenamente contemporáneo a Olagüe, cuya obra, en apariencia, no llegó a conocer, aunque no resulta posible afirmarlo con plena seguridad. La referencia a la «disolución» de la «sangre árabe» en la «española», aparte de revelar típicos prejuicios historiográficos raciales, permite comprobar su alineamiento con la tesis del españolismo integrador, partidaria de la idea de la «España musulmana», según la cual lo andalusí sería otra manifestación de lo español.

Pese a que el cuestionamiento de la conquista islámica sea una noción ya existente con anterioridad al propio Olagüe, sin embargo considero que hay motivos suficientes para seguir atribuyendo la paternidad del negacionismo al seudohistoriador vasco. Autores como Blasco Ibáñez o Gil Benumeya se expresaron en contra de la idea de una conquista árabe o islámica de la Península, pero fue Olagüe quien desarrolló esa noción, convirtiendo un mero enunciado literario y ensayístico en un discurso articulado, basado en el estudio de los testimonios históricos y, por lo tanto, aparentemente dotado de legitimidad historiográfica. El autor vasco, así, dio cuerpo a lo que hasta entonces carecía de consistencia, revistiéndolo de una supuesta rigurosidad.

Dicho eso, resulta indudable que existe un denominador común entre autores tan diversos, desde todos los puntos de vista, como Blasco Ibáñez, Blas Infante, Gil Benumeya y Olagüe. Aunque muy distintos por sus trayectorias, características personales y perfiles ideológicos, todos ellos se identifican como partidarios de una

lectura del pasado totalmente contraria a la acuñada por el españolismo tradicionalista y su discurso nacionalcatólico de la Reconquista. A continuación tendremos oportunidad de comprobar cómo se expresa esa forma de entender la historia nacional en un autor como Olagüe.

Una correcta comprensión del negacionismo exigiría contextualizar esta tendencia dentro de la propia biografía de su creador, de su producción historiográfica y de su orientación ideológica. Por el momento no existe un estudio pormenorizado de esta naturaleza, aunque tanto en la introducción escrita por el historiador francés B. Vincent a la reedición de *La revolución islámica en Occidente* (2004) como, sobre todo, en el más reciente y extenso artículo de M. Fierro (2009) se han avanzando ya datos importantes que permiten un mejor conocimiento de la personalidad de Olagüe.

Por mi parte, voy a comenzar refiriéndome a un aspecto que considero bastante significativo en la trayectoria de Olagüe y que ayuda a comprender, además, el sentido de su orientación historiográfica. A mi juicio, esta cuestión no ha sido, hasta ahora, suficientemente valorada. En efecto, junto a su actividad como literato, autor de novelas y obras de teatro, su primera vocación profesional se desarrolló en un ámbito científico diferente a la Historia, aunque no totalmente ajeno a ella. Me refiero a la Historia Natural, a la que se dedicó entre las décadas de 1920-1930 de la mano de José Royo Gómez (1895-1961), el más acreditado especialista en Paleontología en la España de entonces. El Museo formaba parte del grupo de centros integrados en la Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (JAE), el organismo científico más importante en España durante el

período 1907-1939. Esto significa que Olagüe inició una trayectoria profesional vinculada a un centro científico de primer nivel, aspecto que cambiaría tras la Guerra Civil, cuando su actividad experimentó una total transformación.

Durante esa época, Olagüe trabajó como ayudante del Laboratorio de Paleontología del Museo. En las sucesivas Memorias de la JAE de finales de 1920 aparece realizando labores de recogida de material paleontológico en el País Vasco[91], «efectuando trabajos de Geología y Paleontología», y como estudioso del Jurásico en Logroño y Vascongadas[92]. Asimismo, acompañó a Royo en expediciones por diversas zonas peninsulares, Castellón y Valencia, yacimiento de Chiloeches (Guadalajara) en febrero de 1931 y Sierra de la Demanda en los meses de marzo y abril de ese mismo año[93]. Los resultados de esta actividad dieron lugar a varias publicaciones aparecidas en el *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural* (1928, 1931, 1935 y 1936). La dedicación a la Paleontología, registrada en recientes estudios relativos a esta disciplina[94], hubo de finalizar, como muy tarde, con el exilio de Royo Gómez tras el final de la Guerra Civil, si bien su interés en ella debe haber pervivido, pues Olagüe fue miembro de dicha asociación hasta su fallecimiento en 1974[95].

Después de 1939, el sentido de la trayectoria de Olagüe cambia por completo, abandonando la historia natural, también la literatura, para centrarse, casi en exclusiva, en la historia nacional. A mi juicio, no se trata de un hecho casual, sino que, por el contrario, esta reorientación se debe a unas causas que, en buena medida, explican el sentido del negacionismo. El origen del cambio de rumbo ha de buscarse en la propia experiencia de la

guerra. Pese a su identificación con los ideales fascistas, Olagüe no parece haberse integrado en el bando de los vencedores después de 1939[96]. Ello indica, probablemente, que, lejos de considerarla una victoria o un triunfo, la guerra fue para él una vivencia terrible y traumática. El drama de la lucha fratricida entre españoles fue lo que lo indujo a mirar al pasado como forma de entender el presente y tratar de construir un futuro alejado de las consecuencias destructivas de la guerra.

La dimensión historiográfica del polifacético Ignacio Olagüe tiene su primera manifestación a comienzos de la década de 1950, con la publicación de su obra *La decadencia española*. Se trata de un extensísimo trabajo en cuatro volúmenes y con más de mil quinientas páginas, en el que Olagüe dejó plena constancia de sus planteamientos ideológicos e historiográficos, adelantando, además, muchas de las ideas que, con posterioridad, desarrollaría en *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* (1969) y *La revolución islámica en Occidente* (1974). En efecto, la propia noción de «revolución islámica», con toda su carga negacionista, ya está presente en *La decadencia española,* siendo la que da título al capítulo decimocuarto del segundo volumen.

La publicación de esta obra no pasó desapercibida en su época, pues cierta prensa nacional se hizo eco de su aparición, lo que no deja de ser un hecho significativo, sobre todo tratándose de un historiador aficionado poco o nada acreditado en aquel momento en los medios académicos. Tampoco resulta en absoluto casual que una de esas notas de prensa fuese escrita por un personaje tan identificado con el franquismo como Melchor Fernández Almagro, miembro de la Academia Española y de la

Academia de la Historia, auténtico prócer del régimen en materia literaria e histórica[97].

La atención mediática a las distintas publicaciones de Olagüe revela sus importantes relaciones con personalidades académicas e intelectuales del período franquista y permite, de paso, desmentir por completo uno de los argumentos favoritos de los negacionistas, el mito del «ninguneo». Lejos de ser ignorado, Olagüe fue considerado y bastante bien tratado por los medios de comunicación españoles de la época, siendo sus obras publicitadas, glosadas e incluso elogiadas. Esta misma atención mediática hacia el negacionismo se ha mantenido inalterada hasta tiempos actuales, como veremos más adelante.

A pesar de que su producción historiográfica jamás pasó desapercibida, lo cierto es que Olagüe nunca se integró en el ámbito académico español, tal vez, entre otros motivos, debido a que su desahogada situación económica no se lo exigía. Julio Garrido Mareca, destacado físico que ocupó puestos relevantes en la UNESCO, aludía a esta faceta de su personalidad cuando, en un artículo de prensa publicado en 1978, evocaba a su «inolvidable amigo» Ignacio Olagüe. Tras elogiar su *Decadencia española,* una obra «injustamente menospreciada por muchos» que «merecería ser más conocida», pues, aunque contiene «algunas consideraciones geopolíticas discutibles», también aporta «puntos de vista muy originales», Garrido señala que «por su fortuna y por su desprecio hacia los cargos y honores pudo escribir libremente sin adular a los poderosos del momento ni pensar en posibles situaciones académicas»[98].

Frente a esta situación marginal en España, su proyección académica parece haber sido bastante más acusada

en el ámbito internacional de su tiempo. Así lo indica su integración en la *Sociedad Internacional para el Estudio Comparado de las Civilizaciones* (ISCSC, en sus siglas inglesas)[99], a cuya reunión inaugural asistió en Salzburgo (Austria) en 1961, en compañía de eminencias del prestigio de Arnold Toynbee o Pitirim Sorokin, entre otros. En un reciente artículo publicado en la revista de la sociedad (*Comparative Civilizations Review*) se hace un interesante resumen de dicho encuentro y se acredita el protagonismo que alcanzó Olagüe, único español que participó en él (en calidad de *independent scholar*): actuó como presidente de una de las sesiones (segundo día, dedicado a «The Study of Civilizations»), y fue nombrado vicepresidente de dicha sociedad[100].

Aunque el concepto de «revolución islámica», y por lo tanto la negación de la conquista, estaba ya concebido desde la publicación de *La decadencia española,* y a pesar de la repercusión mediática de la obra, ninguno de ambos aspectos suscitó, en ese momento, un interés particular. De esta forma, no será hasta casi veinte años más tarde, con su aparición en formato monográfico, cuando las tesis negacionistas alcancen su mayor proyección. A finales de 1969, la editorial francesa Flammarion publicó *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, hecho que no pasó, en absoluto, desapercibido. Por un lado, el libro fue objeto de varias reseñas académicas en prestigiosas revistas de investigación internacionales, a las que me referiré más adelante. Asimismo y pese a tratarse de una obra publicada en francés, en principio no destinada al público español, varios medios de comunicación nacionales se hicieron eco de su publicación, aunque con desiguales valoraciones.

En efecto, ciertas reseñas fueron elogiosas[101], e incluso algún periodista acogió la publicación con entusiasmo, caso del célebre crítico literario Lorenzo López Sancho, quien no cesó de citar elogiosamente la obra del autor vasco a lo largo de veinticinco años, en varios artículos publicados en *ABC*[102]. En cambio, tuvo una mucho menos cálida recepción por parte de algunos medios oficiales del régimen franquista, como revela la entrevista realizada a Olagüe en 1969 por Gertrudis Pablos Méndez que publicaron diarios como *Mediterráneo* (editado en Castellón) o *Arriba* (órgano oficial del régimen), donde la periodista no duda en afirmar con rotundidad que «la obra no es más que un conjunto de ideas peregrinas, a veces hasta disparatadas, que se suceden sin rigor científico»[103].

Una reacción similar se produjo desde el ámbito académico del Arabismo español, como denota la crítica elaborada por Pedro Martínez Montávez, que citaré más adelante, también publicada en la prensa. Al margen del signo favorable o contrario a sus ideas, estas referencias desmienten, de nuevo, el argumento del «ninguneo» de Olagüe, quien, al contrario de lo que defienden sus seguidores, recibió en su momento una atención mediática desmedida respecto a la consistencia e interés de sus propuestas historiográficas.

En 1974, una institución tan importante como la Fundación Juan March publica *La revolución islámica en Occidente,* versión definitiva de las tesis negacionistas, que venía a superar a la previa edición francesa, carente del aparato crítico que justificaba los postulados de Olagüe. La propia documentación de la Fundación nos revela que, en 1972, siendo su director Cruz Martínez Esteruelas, el seudohistoriador vasco recibió una ayuda eco-

nómica especial de 180.000 pesetas para la elaboración de su estudio, cantidad nada desdeñable en la época. Creo que merece la pena citar en su integridad el texto en el que se justifica la concesión de esta financiación, ya que es un aspecto que no se ha dado a conocer en publicaciones previas[104]:

> «Ignacio Olagüe Videla, famoso por la obra *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne,* ha sido objeto de una ayuda económica especial para la realización de un trabajo sobre *La Revolución Islámica.* La finalidad de esta subvención es doble: de una parte, la elaboración rigurosamente científica y completa de la tesis del Doctor Olagüe y, de otra, posibilitar que su obra se realice en lengua castellana, repatriando así este sector de su actividad estudiosa».

A mi juicio, este dato posee una importancia significativa y no puede pasar inadvertido. Lejos de la imagen de autor maldito y marginado, e incluso censurado, que, como podremos comprobar más adelante, se esfuerzan por transmitir sus panegiristas actuales, Olagüe, pese a su desconexión del mundo universitario, presenta un perfil privilegiado. De un lado, sus publicaciones tuvieron amplia acogida en los medios de comunicación de la época. Asimismo, *La revolución islámica en Occidente* no sólo fue generosamente financiada por parte de una institución tan poderosa y prestigiosa como la Fundación Juan March, sino que, además, fue editada por ella.

Resulta curioso constatar que, pese a tratarse, en este caso, de una obra en castellano, los medios parecen haber sido menos receptivos, a tenor de las breves notas de

prensa publicadas con motivo de su aparición[105]. No obstante, su edición no pasó desapercibida, y fue, asimismo, objeto de elogiosas reseñas, como la aparecida en *La Estafeta Literaria* (número 545, 1974), publicación del Ateneo de Madrid, donde *La revolución islámica en Occidente* era acogida como «libro imprescindible»[106]. Pero, al margen de su acogida, no cabe duda de que fue esta edición la que determinó el inicio del éxito del negacionismo en España, sobre todo a raíz de su adopción por el incipiente discurso historiográfico del nacionalismo andaluz de la segunda mitad de la década de 1970, como veremos más adelante.

Tras este breve recorrido por la gestación y desarrollo del negacionismo, conviene ahora centrarnos en sus premisas para poder comprender su sentido historiográfico, pues, al contrario de lo que pretenden sus seguidores actuales[107], Olagüe es un autor perfectamente clasificable. No es mi intención exponer aquí los contenidos de sus postulados, algo de lo que me ocuparé en posteriores capítulos, sino de entender a qué obedece el surgimiento de una tendencia negacionista respecto a la conquista musulmana de 711. Para ello resulta necesario, por un lado, insertarla en el discurso historiográfico de Olagüe, lo cual, a su vez, exige atender a sus influencias ideológicas.

El sentido de la producción historiográfica de Olagüe y del negacionismo no puede explicarse sin tener en cuenta los vínculos ideológicos del autor. Adelantándome a quienes puedan entender que subyace a esta actitud una argumentación *ad hominem*, conviene insistir en que la necesidad de tomar en consideración este aspecto no radica en el mero afán por la descalificación personal. No se trata de valorar ni enjuiciar las cualidades o valores morales o ideológicos de Olagüe. Lo que importa es

conectar sus afinidades ideológicas con determinadas corrientes de pensamiento para poder comprender el sentido de sus propuestas historiográficas.

Durante las décadas de 1920-1930, Olagüe mantuvo importantes relaciones personales con algunos de los pioneros del fascismo en España. En sus *Memorias de un dictador,* Ernesto Giménez Caballero menciona que Olagüe fue uno de los socios que financiaron su establecimiento «La Galería» en Madrid[108]. Asimismo, debió de unirle una estrecha relación con Ramiro Ledesma Ramos, fundador de las JONS, al cual, «muerto por el resurgimiento de España», dedicó su principal pieza historiográfica, *La decadencia española,* «en testimonio de eterna amistad». La dedicatoria constituye una auténtica declaración de principios. Se trata, como indica el propio subtítulo de la obra, de un «ensayo para la rectificación de la historia de España». Esta orientación ensayística en el estudio del pasado, por cierto, tampoco debe pasar desapercibida, pues constituye una de las notas definitorias del mayor apologista académico del negacionismo, el arabista E. González Ferrín.

Rectificación y resurgimiento son dos conceptos fundamentales para entender el sentido de la actividad historiográfica de Olagüe. Como él mismo apunta, uno de los motivos que le movieron a esa actitud fueron sus conversaciones con Ledesma Ramos sobre la decadencia española[109]. Asimismo, según veremos a continuación, esta orientación de su discurso permite también entender algunas de sus influencias principales, en particular por lo que se refiere al autor alemán Oswald Spengler.

Su propósito al reescribir la historia de España desde la perspectiva de la decadencia no era otro que rectificar y hacer resurgir, es decir, buscar en el pasado motivos

para la recuperación del orgullo nacional. Así lo plantea en una cita que abre *La decadencia española,* donde indica cómo la idea de decadencia de una nación sólo puede conducir a un fatalismo necio e indiferente o a los «embustes del comunismo». Es la historia como terapia colectiva, la historia como arsenal ideológico para la regeneración nacional, un concepto en plena consonancia con los ideales del fascismo de las décadas de 1920-1930. A tenor de sus filias, Olagüe, por lo tanto, puede ser caracterizado como un ultranacionalista españolista.

Hay dos aspectos en los planteamientos de Olagüe que concuerdan a la perfección, respondiendo a un esquema invariable: todo negacionismo histórico constituye la expresión de un revisionismo. Ahora bien, la cuestión a aclarar es cómo encaja su negación de la conquista musulmana con su propósito general, la revisión de la historia de España como instrumento para el resurgimiento del orgullo nacional. Este aspecto ha sido perfectamente identificado por M. Fierro al indicar que el discurso del autor vasco y su negación de la conquista se adscriben a la historiografía españolista, pero no en su versión tradicionalista (de signo excluyente), sino en su contraria, es decir, la tendencia integradora[110], cuyo contenido principal consiste en la españolización de al-Andalus y que se define a través de la noción de «España musulmana»[111].

Buena muestra de su plena adhesión a este españolismo «integrador» radica en su reacción contra la interpretación de la conquista como catástrofe nacional. Olagüe incluso previene al lector respecto a las connotaciones nacionalistas y patrióticas subyacentes al discurso tradicionalista: «no se engañe el lector con resabios de una falsa patriotería». La alusión explícita a la línea que

va de Jiménez de Rada hasta Menéndez Pelayo nos aclara el objetivo final de su revisionismo, que no es sino demoler la tesis nacionalcatólica de la Reconquista[112].

La caracterización que Olagüe quiso dar de al-Andalus era totalmente contrapuesta a la procedente de ese discurso, el cual generaba una visión excluyente de lo andalusí como algo, no sólo ajeno, sino contrario y enemigo de lo español. Para contrarrestar era visión era imprescindible una nueva lectura de sus orígenes históricos. Lejos de ser el producto de la acción conquistadora de un enemigo exterior de consecuencias catastróficas para la nación, al-Andalus fue esencialmente una civilización autóctona, el producto del «genio nativo». De ahí la necesidad de negar la conquista, exigencia ineludible para poder desvincular por completo el origen de lo andalusí de cualquier intervención foránea. Resulta muy significativo constatar que Olagüe nunca emplea la forma «andalusí», sino que sistemáticamente se refiere a lo «arábigo-andaluz» o a lo andaluz. Ello revela su interés por expresar el predominio de lo autóctono en la elaboración de lo andalusí[113]:

> «En la evolución general del islam toma entonces lo andaluz un matiz especial. Pues la profunda sedimentación romana y las enseñanzas recibidas de la sociedad visigoda envolvieron a las ideas arábigas con un carácter propio y característico, favorecido por la lejanía y el aislamiento geográfico. El genio nativo pudo desbordarse, y sus manifestaciones tuvieron siempre un sabor que recordaba lo antiguo y predisponía el porvenir. En plena zona de metamorfismo surgía una de las culturas más ma-

ravillosas de que pueda presumir la humanidad».

La consideración de lo andaluz como maravilla cultural de la humanidad y su condición de genuina expresión del «genio nativo» se complementan con la idea de los componentes foráneos de lo andalusí, mera «levadura» que fermenta la cultura autóctona. Ello sitúa a Olagüe en una perspectiva continuista respecto al significado del desarrollo de al-Andalus, frente a la visión rupturista de la conquista musulmana como «catástrofe nacional», inherente al discurso de la Reconquista del españolismo nacionalcatólico.

Para el autor vasco, la mejor prueba de la naturaleza autóctona de lo andalusí radica en su singularidad, cuya manifestación son las producciones artísticas e intelectuales: «los monumentos de la cultura andaluza, sean escritos en árabe, en hebreo o en aljamía, no se encuentran en los pueblos extraños a los nuestros»[114]. Por lo tanto, dada su singularidad y su condición de expresión del «genio nativo», resulta imprescindible negar que lo andalusí proceda de una intervención extranjera. Conclusión, la conquista islámica no existe. La Historia, por lo tanto, como mero instrumento de la ideología, una vez más nacionalista y españolista.

La exaltación de lo andalusí ligada a la potenciación de su sentido autóctono son premisas básicas en el discurso revisionista de Olagüe, cuyo hilo conductor se resume de la forma siguiente. La regeneración del orgullo nacional exige la revisión del pasado. Frente a la exaltación de la identidad entre lo español y lo católico y el consiguiente denuesto de lo islámico en el discurso españolista tradicional, Olagüe glorifica lo andalusí como

maravilla de la humanidad, expresión singular del genio nativo dentro del contexto islámico. Dicha singularidad permite comprender su condición de manifestación de lo autóctono, frente a la tesis que vincula su origen a una intervención extranjera, de donde la negación de la conquista musulmana. El hilo conductor del discurso de Olagüe revela a la perfección el *modus operandi* de todo revisionismo, basado en el apriorismo, es decir, la subordinación del conocimiento histórico a unas premisas ideológicas previas.

Para poder distanciarse por completo del españolismo tradicionalista y sobre fundamentos sólidos, Olagüe necesitaba una nueva base teórica, que es la que le suministra Oswald Spengler (1880-1936), autor de *La decadencia de Occidente,* editada en Alemania entre 1918-1922 y casi de inmediato en España, entre 1923-1927, por obra del germanófilo Ortega y Gasset, autor del prólogo a la primera edición española. No parece casual la absoluta analogía en los títulos de las respectivas obras de Spengler y Olagüe, similitud que, por lo demás, se extiende a las simpatías de ambos hacia el fascismo italiano. Dos son las ideas que Olagüe toma de Spengler. Por un lado, su concepto de la contraposición entre las civilizaciones indoeuropeas y semitas, abocadas al conflicto, y por otro el de «pseudomórfosis», una constante que aparece en diversos momentos de la historia universal y a través del cual el autor vasco expresa la idea de continuidad del Islam con la Iglesia nestoriana, el mazdeísmo, la filosofía alejandrina, el cristianismo primitivo, el judaísmo dogmático y con el mundo arameano de las sectas y profetas múltiples[115].

Para desactivar la dimensión catastrofista atribuida por el tradicionalismo españolista a la conquista musul-

mana, Olagüe adopta el esquema spengleriano de la lucha entre civilizaciones. Desde esta perspectiva, la pretendida conquista musulmana se eleva a la condición de punto final de un ciclo de civilizaciones, la lucha entre las indoeuropeas y las semitas. Ello permite alterar por completo la interpretación tradicional, pues «los vaivenes de tan descomunal lucha de ideas no tenían relación alguna con factores estrictamente hispanos». Lejos de ser un episodio de historia local, una mera «catástrofe nacional», se trató de un acto «trascendente y universal», el resultado de la contraposición entre dos civilizaciones, la indoeuropea y la semita[116].

La elaboración de una explicación alternativa al origen de la cultura andalusí, no vinculado a una conquista extranjera, exigía también una legitimación teórica. En este caso, Olagüe se remite al concepto spengleriano de pseudomórfosis, sobre el que fundamenta su idea de continuismo, que resulta determinante en sus planteamientos. La islamización y arabización de la Península se explican, no como el producto de una ingerencia exterior, sino como consecuencia de un proceso de combustión interna. La citada «lucha de civilizaciones» se conecta con la pugna secular entre dos versiones del monoteísmo cristiano, el unitarismo arriano y el trinitarismo católico. En función de este proceso, «nuestros antepasados se habían dejado arrastrar por la explosión de unas ideas que incubaban desde largo tiempo en nuestro solar; sencillamente, se habían deslizado en lo que más tarde se llamaría islamismo»[117]. La pseudomórfosis, definida como mera apariencia de cambio, permite explicar la continuidad de lo autóctono. En realidad, no hay transformaciones profundas, sino meros retoques del fondo local: «la llamada invasión sarracena fue la readaptación

con nuevas fórmulas de una civilización ya vieja, aprovechando una crisis climática excepcional»[118].

El esquema continuista no sólo se aplica a la génesis de al-Andalus, sino a la de la propia religión islámica, reduciendo al mínimo las transformaciones asociadas a la acción de Mahoma. Por un lado, «no existían tantas diferencias entre el islam y el cristianismo, pues ambos, en gran parte, bebían en fuentes comunes». Así pues, Mahoma no fundó ninguna religión, siendo un simple reformador, «un protestante dogmático, al estilo de Lutero» que «había reunido en una doctrina sencilla y unitaria los más diversos conceptos que pululaban en aquel entonces». De esta forma, «Mahoma no abre ningún horizonte al pensamiento humano», siendo su papel el de mero «catalizador». Es decir, que su labor se había limitado a reunir en una doctrina sencilla «los más diversos conceptos que pululaban en aquel entonces». El Islam, en definitiva, «era un tema de importancia secundaria en los sucesos de la humanidad», poco más que «una religión que se añadía a tantas otras y cumplía un objetivo limitado»[119]. Su herencia, por lo demás, fue efímera, pero, antes de agotarse, «surgió en nuestra Andalucía su brote último por arte y milagro de la pseudomórfosis». Esta minimización continuista del Islam permite apreciar en toda su plenitud la dependencia de Olagüe respecto a Spengler[120]:

> «El Islam es una religión nueva casi tan sólo en el sentido en el que lo es el luteranismo. En realidad, prolonga las grandes religiones anteriores. Tampoco la propagación del Islam significa, como se cree, una migración de pueblos que salen de la península arábiga [*sic*], sino

> una torrentera de entusiastas fieles que arrastra consigo a cristianos, judíos y mazdeístas, con fanáticos muslimes a su cabeza. Fueron beréberes de la patria de san Agustín los que conquistaron a España y persas del Irak los que llegaron al Oxus».

Otra evidencia de la proclividad de Olagüe hacia la tendencia integradora del discurso historiográfico españolista radica en su adhesión a la visión del «crisol de culturas»[121]. Su contraposición entre las respectivas situaciones registradas en los Balcanes y en la península Ibérica resulta elocuente[122]:

> «Aquí mahometanos y cristianos se sabían hermanos. Se casaban entre ellos. Se prestaban juglares, ministriles, poetas y médicos. Se hablaban de tu a tu. Se aliaban para combatir a un mismo enemigo. Se relacionaban los estudiosos. Viajaban los estudiantes y los libros franqueaban las fronteras».

En definitiva, toda la verborrea de la «pseudomórfosis», el continuismo, la revolución islámica y la lucha entre civilizaciones apolíneas y mágicas no deja de ser sino la enésima reformulación del más vulgar, rancio y manido discurso patriótico españolista[123]:

> «Y por fin llegaría el día en que todos se dieran cuenta que, salvo minorías ínfimas, vencedores y vencidos eran hermanos; en una palabra: descubrían que eran españoles. El recuerdo romano, la subconsciencia de una unidad anterior fue más vivo en España que en otro

> lugar de Europa. Por tal motivo, consiguieron los primeros, nuestros antepasados, el concepto de nacionalidad».

Con esta visión patriótica del pasado, Olagüe se da por satisfecho, ya que, gracias a ella, ha podido aclarar «el papel preponderante desempeñado por nuestra nación en la civilización occidental»[124]. El objetivo de reinstaurar el orgullo nacional a través de la relectura del pasado estaba cumplido.

El revisionismo de Olagüe constituye la expresión de un axioma. Todo discurso historiográfico nacionalista se escribe desde premisas ideológicas dependientes de proyectos del presente. La Guerra Civil supuso una convulsión de tal calibre que obligó a una actualización del discurso españolista decimonónico. La tesis de la Reconquista, acuñada por el tradicionalismo, ya no podía tener utilidad para una generación devastada por el drama de la guerra. Era una tesis de confrontación, y lo que las circunstancias requerían no era eso. Dada la pesadumbre del presente, había que volver a mirar al pasado para encontrar una inspiración que permitiera ganar el futuro. España había resultado destrozada por la guerra, no sólo física, sino también emocional y espiritualmente. A quienes habían sufrido los efectos del conflicto y estaban imbuidos de la idea de España como nación les resultaba obligado buscar en la historia nuevos argumentos para recuperar el sentido de unidad y orgullo nacional, roto con la guerra, y, sobre esa base, construir el porvenir.

La supeditación del conocimiento histórico a un proyecto ideológico, por legítimo que sea, implica, necesariamente, fuertes dosis de tendenciosidad. En el caso del negacionismo se traspasa ese umbral. Dado su radicalis-

mo, se incurre en una auténtica impostura. La revisión previa no permite apreciar con nitidez el calibre del fraude, pues tan sólo se pretendía desvelar las claves ideológicas del negacionismo. A lo largo de los siguientes capítulos podrán apreciarse algunos de los insólitos y, en algunos casos, divertidos disparates y desatinos que, en forma de manipulación de los testimonios históricos, conforman el negacionismo.

La recepción del negacionismo

Eduardo Manzano ha sabido identificar una de las más singulares características del fenómeno negacionista: lo más sorprendente no es lo descabellado y disparatado que resulta, pues existen otras muchas teorías históricas absurdas, sino su persistente continuidad[125]. En efecto, no sólo se ha mantenido vigente desde sus orígenes, vinculados a la obra de Olagüe, sino que a partir de 2006 ha alcanzado respaldo académico. Puede decirse, por lo tanto, que el interés central del negacionismo radica, no en los contenidos de su propuesta, sino en su recepción. A continuación me propongo analizar dicho proceso, desde su origen hasta el momento actual. Ello nos permitirá revelar aspectos enormemente elocuentes respecto a cuestiones como el perfil ideológico de los promotores del negacionismo, la permanente confusión entre memoria y conocimiento histórico o la no menos acusada tendencia a legitimar el presente a través del pasado.

La revisión de la recepción del negacionismo debe realizarse desde una perspectiva amplia, dado que ha sido, sobre todo, un fenómeno extraacadémico, con diversas proyecciones que han de ser tomadas en consideración.

Asimismo, convendrá también tener muy en cuenta su reciente legitimación académica desde el Arabismo español, un salto sustancial en la difusión de este fraude, pues, pese a la naturaleza excepcional del caso, no puede, en absoluto, soslayarse, sino todo lo contrario.

Olagüe murió a comienzos de marzo de 1974, sin llegar a ver publicado *La revolución islámica en Occidente*. Durante las casi cuatro décadas transcurridas a partir de entonces, la trayectoria del negacionismo puede calificarse de ascendente, ya que, si bien fue recibida desde el principio con críticas desde el ámbito académico, ello no ha impedido su proliferación. No resulta exagerado afirmar que, hoy día, goza de mejor salud que nunca, gracias a varios factores, de los cuales quiero ahora mencionar dos.

En primer lugar, debido a su reciente legitimación académica por parte de cierto arabista español, al que me referiré a continuación. Asimismo, contribuye a la divulgación del fraude la posición tibia y condescendiente de ciertos sectores académicos actuales que, sin mostrarse activos en la difusión del negacionismo, en cambio denotan una actitud totalmente acrítica ante su proliferación. No obstante, debe dejarse constancia fehaciente de que el negacionismo ha sido, y sigue siendo, una tendencia marginal, sin apoyo significativo en el ámbito profesional y académico de los Estudios Andalusíes. Aun así, considero que su ascenso al nivel académico exige, como ya se ha comentado, una respuesta más amplia y contundente de la que hasta ahora se le ha dado.

Aunque Olagüe había enunciado en *La decadencia española* lo esencial de sus postulados sobre la presencia musulmana en la Península, sin embargo la historiografía no acusa su influencia hasta su edición en formato

monográfico con *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* (1969). La primera referencia que he podido rescatar procede del discurso de ingreso de E. Luque Ruiz en la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Artes, pronunciado en abril de 1973 y relativo a la batalla de Poitiers, en el que el autor se hacía eco de la monografía del autor vasco al referirse a la identidad Abd al-Rahman al-Gafiqi[126].

Esta aparición del negacionismo en el panorama historiográfico español se producía bajo unos parámetros que definen a la perfección el perfil que, desde entonces y hasta el momento actual, presentan los seguidores de Olagüe. En efecto, Luque Ruiz, médico de profesión, no sólo es un autor totalmente ajeno al ámbito historiográfico profesional, sino que la propia publicación donde dicho discurso se edita, el boletín de la citada Academia, revela esa misma ausencia de especialización. Idéntica orientación se aprecia en la segunda referencia que he podido localizar, muy próxima cronológicamente a la primera, y que nos remite a una publicación de Próspero García Gallardo aparecida en el *Boletín de la Institución Fernán González,* editado por la Academia Burgense de Historia y Bellas Letras, en la que el autor menciona las consideraciones de Olagüe relativas al templo burgalés de Quintanilla de las Viñas[127].

Si bien estas primeras referencias muestran la recepción de *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* en el academicismo español no especializado de comienzos de la década de 1970, lo cierto es que, por su naturaleza muy puntual, aún no acusaban la influencia de las ideas negacionistas, las cuales acabaron encontrando su mayor acomodo historiográfico en un ámbito situado en las antípodas ideológicas de su fundador. Aunque el propó-

sito de Olagüe había sido la regeneración del orgullo nacional españolista, curiosamente su exaltación de lo andalusí como manifestación de lo autóctono acabó integrándose en el naciente andalucismo.

La propia obra de Blas Infante denota que la negación de la conquista constituye una premisa inevitable en la elaboración de una memoria histórica que apela al establecimiento de vínculos emocionales y nacionales con lo andalusí. Cabría afirmar, de hecho, que el negacionismo representa una exigencia insoslayable para el andalucismo, dada la relevancia atribuida en dicho discurso al período andalusí. La identidad al-Andalus-Andalucía, fundamento de la mitología andalucista, obliga a desvincular el origen de la entidad andalusí de cualquier atisbo que pueda asociarla a ideas de violencia o imposición. Toda nación se presenta a sí misma como un hecho «natural», de origen interno, nunca como el producto de una acción ejercida por una entidad conquistadora procedente del exterior. La nación siempre es víctima de una invasión exterior, nunca surge de una conquista. El hecho fundacional de al-Andalus fue 711, un hecho de conquista. Por lo tanto, desde el mismo momento en el que quedó establecida la identidad al-Andalus-Andalucía, el cuestionamiento de esa conquista se convierte en una premisa insoslayable del discurso andalucista, pese a que no se integrase formalmente en el mismo hasta la segunda mitad de la década de 1970.

Reprimidos durante la época franquista, los nacionalismos periféricos resurgen durante la Transición. La tesis de la Reconquista, eje central de la interpretación nacionalcatólica del pasado peninsular, había generado una visión excluyente de lo andalusí, ya desde su propio origen, a través de la noción de la «invasión islámica de Es-

paña» como auténtica «catástrofe nacional». Los nacionalistas andaluces van a elaborar un discurso historiográfico de signo totalmente contrario, aunque no menos mitificado que el anterior. Este nuevo relato adopta como punto de partida la falsa identificación entre al-Andalus y Andalucía, elevando a la categoría de «época dorada» del pueblo andaluz el período comprendido entre 711 y 1492, cuyo final fue la «brutal agresión castellana», la Reconquista.

La exaltación de lo andalusí a partir del final de la dictadura de Franco coincidió con la edición de *La revolución islámica en Occidente* (1974), obra que iba a permitir una mejor difusión de las ideas negacionistas en España que su versión francesa previa. Tal vez la primera manifestación de la abierta adhesión del discurso andalucista al negacionismo se registra en *Historia y cultura del pueblo andaluz,* publicada por José Acosta Sánchez en 1979. De entrada volvemos a apreciar las constantes ya señaladas que han definido en todo momento a los seguidores de Olagüe, ya que Acosta Sánchez es un académico carente de vínculos profesionales con la disciplina histórica. Con la típica retórica continuista de toda historiografía nacionalista, el autor proclama que «Al-Andalus representa la culminación de una línea cultural progresiva que se remonta al Neolítico». Tal vez debido a que resultaría contradictorio o, incluso, antiestético, que esa culminación procediera de un hecho violento como la conquista musulmana, el negacionismo se convirtió en el instrumento idóneo para resolver este escollo. Acosta proclamaba la carencia de una «investigación rigurosa» sobre al-Andalus, después de siglos de «mitos, leyendas y falsificaciones», y consideraba que esa labor se podía plantear a partir de Olagüe. Por lo tanto, invo-

ca el negacionismo: «Se comprende así, frente a la leyenda y los mitos, que el islamismo no fue impuesto por la fuerza de las armas, sino que penetró como ideología liberadora e integradora, por el área peninsular mejor preparada para su recepción»[128].

Con su negación de la conquista, Olagüe eliminaba el aspecto menos amable de la presencia musulmana en la Península, la vinculación de su origen con la violencia. De esta manera, la formulación original del negacionismo se sitúa en la esfera de los mitos, pues distorsiona el pasado para darle una apariencia menos ruda, más digerible. A los mitos españolistas, los «pelayos» y «covadongas» de la Reconquista, se sobrepone ahora otro, no menos falaz y deformante, el del negacionismo, promocionado por otro ideario nacionalista, el andalucismo, buena prueba de que un mito sólo se puede contrarrestar con otro. Por lo demás, al presentar la implantación del Islam como el producto de una evolución interna, minimizaba la aportación foránea (árabe y beréber) en el desarrollo de al-Andalus. De esta forma, Olagüe se convertía en la referencia idónea para quienes buscaban redimensionar la importancia de lo autóctono en la historia de Andalucía, explicando la fase medieval en términos maniqueos, es decir, «esplendor andaluz» durante la época musulmana y declive posterior de la «identidad andaluza» debido a la conquista castellana.

La apología del negacionismo ha sido una constante permanente en las expresiones historiográficas del andalucismo, convirtiéndose, de hecho, en uno de sus componentes más importantes y significativos. Su relevancia se acrecienta en la vertiente islamista de dicha tendencia, que tuvo su época de apogeo durante la década de 1980. La figura determinante en su génesis fue Antonio Medi-

na Molera, autor de una *Historia de Andalucía* en la que la conquista de 711 se caracteriza en términos de «liberación árabe de Andalucía» por parte de «fuerzas cristianas unitarias», incorporando, así, al guión marcado por Blas Infante las ideas de Olagüe[129]. En 1985, Medina fundó *Liberación Andaluza,* partido que reivindicaba, entre otros aspectos, el cumplimiento de las capitulaciones de Granada, reconociendo en la obra de Olagüe uno de los referentes intelectuales en el origen de dicha organización[130].

Pese al creciente descrédito de Olagüe en los medios académicos especializados ya desde la década de 1970, como veremos más adelante, la reivindicación del negacionismo desde el andalucismo se ha mantenido inalterable hasta el momento actual a través de autores con perfiles profesionales muy diversos, aunque casi siempre ajenos al ámbito de la especialidad de los Estudios Andalusíes. Así lo revelan los Congresos sobre el Andalucismo Histórico, organizados desde 1983 por la Fundación Blas Infante y en algunos de los cuales ciertos participantes se han hecho eco de las ideas de Olagüe. En un trabajo presentado a la sexta edición (1993) de dichas reuniones y titulado «Síntesis de al-Andalus en Blas Infante», M. Linero y M. Ruiz Romero señalaban que el hecho histórico más estudiado por el fundador del andalucismo era el de «la llamada "invasión-conquista" para, acto seguido, hacerse eco de las ideas de Olagüe y afirmar, de modo concluyente, que «lo cierto es que no se puede hablar rotundamente de conquista»[131].

Muy superiores dosis de entusiasmo hacia Olagüe transmite el periodista F. Vigueras Roldán, autor de un trabajo sobre el «mito de la invasión árabe» presentado en el X Congreso de Andalucismo Histórico (2001). Se

trata de una de las más explícitas y disparatadas apologías del negacionismo, auténtica antología de todos los tópicos que nutren el imaginario de los seguidores del autor vasco. Destaca, en primer lugar, la sobrevaloración de su figura, calificando repetidamente a Olagüe de «arabista» y atribuyéndole cualidades que destacan por su total ausencia en sus obras, como el rigor y la meticulosidad. Merece la pena leer en su integridad un texto que, por méritos propios, debemos considerar antológico en los anales del negacionismo[132]:

> «Lo cierto es que Olagüe no escatima ni un solo detalle para demostrar que los árabes no acudieron a la cita que tenían con los historiadores en el año 711, en el Guadalete. El arabista no se permite ni un solo instante de divagación. Tampoco hay lugar para la intuición en su obra. Todos los relatos clásicos, o los contemporáneos que creyeron ciegamente en aquellos, son desarticulados, uno por uno, con el respaldo de datos, de ejemplos, de las matemáticas incluso. En un continuo fluir de razonamientos y pruebas, que parecen avalar la nueva versión histórica».

Junto a la fascinación por el autor de *La revolución islámica en Occidente,* el texto de Vigueras destaca por su elocuente exposición de la teoría de la conspiración, única causa que puede explicar que las revolucionarias y rigurosas ideas del «arabista» Olagüe hayan sido sistemáticamente ignoradas, marginadas y silenciadas. Vigueras considera que, dado su incuestionable interés, su obra «debería haber suscitado la lógica controversia entre los estudiosos del medievo andaluz». Sin embargo, no fue

así, debido, como no, a una «conspiración de silencio» que describe de la forma siguiente[133]:

> «El libro de Olagüe debería haber suscitado una polémica sin precedentes que obligara a los historiadores a replantearse el método de estudio para lograr una adecuada interpretación de aquel período. Pero no fue así. Sus oponentes decidieron silenciarlo. Que pasara desapercibido. Y es que los descubrimientos de Olagüe ponían patas arriba la historia del medievo andaluz y la misma Edad Moderna. De aceptarse su teoría, no valía nada de lo que se había contado hasta entonces. Era preferible considerar al arabista francés como un loco».

Acto seguido, Vigueras pasa a desarrollar el clásico esquema victimista, en función del cual el autor vasco habría sido objeto de la censura franquista, para la cual, señala, resultaba intolerable que se dijera que los árabes jamás invadieron la Península. Sólo en 1974 «con la dictadura agonizante y la transición democrática en marcha», continúa, se publicó en España el estudio de Olagüe, aunque, eso sí, se le cambió el título «para evitar que llamase demasiado la atención». No obstante, la superación del franquismo tampoco sirvió de mucho, pues la labor de censura fue continuada por el mundo académico: «la Universidad tampoco sometió a debate la teoría de Olagüe», debido a que «parece regirse por dogmas clásicos, inamovibles, incuestionables», lamentándose el periodista-historiador de que las ideas negacionistas no sean «lectura obligada para los universitarios». En el colmo de la indignación, Vigueras afirma que, en la Universidad de Granada, Olagüe no sólo ha quedado

fuera de las aulas, sino que su Departamento de Historia Medieval ni siquiera alberga «un triste ejemplar de su libro que pueda ser consultado»[134].

Esta clase de argumentos victimistas, tales como el sometimiento de Olagüe a la censura franquista y su «ninguneo» o marginación por parte del mundo universitario, con el consiguiente silenciamiento de sus ideas, constituyen meras falacias que, sin embargo, son constantes entre los seguidores del autor vasco, repitiéndose de manera invariable en todos sus admiradores. Como ya se ha dicho, esta impostura forma parte de la «teoría de la conspiración» inherente al negacionismo.

Respecto al primero de ambos aspectos, hemos tenido oportunidad de comprobar que la primera versión de las tesis negacionistas de Olagüe aparece en *La decadencia española,* obra publicada durante la década de 1950, en plena época franquista. En segundo lugar, su producción recibió una constante y, en general, considerada atención mediática a lo largo de toda su vida. Más aún, para la edición de *La revolución islámica en Occidente* Olagüe recibió sustancial apoyo de una institución del calibre de la Fundación Juan March, en una época en la que fue su director Cruz Martínez Esteruelas, personaje poco sospechoso de antifranquismo, pues fue ministro en los gobiernos de Carrero Blanco y Arias Navarro. Así pues, la falacia de la censura franquista no es más que otro de los ingredientes victimistas que conforman la «teoría de la conspiración» del negacionismo.

Más pueriles aún resultan los comentarios de Vigueras sobre las causas que explican la ausencia de refutaciones amplias o exhaustivas del negacionismo desde el academicismo universitario, un aspecto del que me ocuparé más adelante. No cabe duda de que la influencia del

franquismo ha lastrado de forma intensa la Universidad española durante décadas, incluso después de 1975. Sin embargo, tal vez sea pertinente recordar la distinción entre censura y soslayo, pues desestimar a un autor o determinadas ideas como improcedentes o acientíficas no equivale, ni mucho menos, a censurarlo. Para desmentir las afirmaciones de Vigueras basta una simple aproximación a los fondos de las distintas bibliotecas. El catálogo de la Red de Bibliotecas Universitarias (*Rebiun*)[135] nos permite afirmar que una decena de centros universitarios y de investigación españoles poseen ejemplares de *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*. Esta cifra aumenta de forma considerable respecto al caso de *La revolución islámica en Occidente,* alcanzando la treintena, aproximadamente, sólo de la edición original de 1974.

Si nos remitimos de manera específica al caso al que se refiere Vigueras, los resultados no son diferentes, como permite establecer el catálogo del Consorcio de Bibliotecas Universitarias de Andalucía[136]. Sólo un centro universitario (Almería) alberga *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*. Sin embargo, de la primera edición de *La revolución islámica en Occidente* se localizan quince ejemplares, repartidos de la forma siguiente en las Universidades de Sevilla (4 ejemplares), Málaga (4), Jaén (3), Cádiz (2) y Huelva (2). La denostada Universidad de Granada es la que más posee, siete, tres de ellos en el campus de Melilla. Ello significa que, de los centros universitarios públicos andaluces, sólo Almería y Pablo de Olavide (Sevilla), de reciente creación, carecen de la obra. Asimismo, de la reedición de dicha obra publicada en el año 2004 pueden encontrarse seis ejemplares en las bibliotecas de las Universidades de Sevilla, Huelva, Cádiz, Córdoba y Granada. En total, pues, son vein-

tiuno los ejemplares de *La revolución islámica en Occidente* existentes en las nueve bibliotecas universitarias andaluzas, síntoma inequívoco, sin duda, del evidente afán de «ninguneo» hacia la obra por parte de los historiadores académicos, celosos guardianes de la «historia oficial».

Llegados a este punto, considero necesario detenerme en un autor cuya relevancia en la difusión de las ideas de Olagüe en España no debe soslayarse. Me refiero al francés Roger Garaudy (1913-2012), cuya figura reviste enorme interés, ya que en él confluyen ciertas circunstancias que permiten entender el perfil de los seguidores del seudohistoriador vasco. Por un lado, destaca su evolución personal desde el marxismo al Islam, pasando por el catolicismo, paralela a la de muchos conversos españoles, quienes, asimismo, asumieron la fe musulmana como parte del proceso de aproximación al andalucismo. La adopción por Garaudy de actitudes militantes explica, tal vez, su rechazo del Holocausto en la obra *Les Mythes fondateurs de la politique israelienne* (1995), lo que le valió la condena de un tribunal parisino en 1998 por negación de crímenes contra la humanidad y difamación racial. Estos dos aspectos, su perfil de neoconverso y su actitud negacionista, no pueden considerarse ajenos a su apología de la obra de Olagüe.

La influencia de Garaudy en España se acrecienta desde finales de la década de 1980, cuando crea en Córdoba la Fundación de las Tres Culturas. En 1987 publica la obra *El Islam en Occidente: Córdoba, capital del pensamiento unitario*, en la que realiza una abierta apología de la obra de Olagüe. Garaudy dedica las poco más de quince páginas del capítulo primero (relativo al «nacimiento del Islam en Occidente») a resumir las ideas del

seudohistoriador vasco, si bien no lo cita hasta pasada la mitad del mismo. La síntesis del autor francés se basa en dos ideas principales. Primero, que el Islam no triunfó en la Península a través de una conquista militar árabe, sino mediante un «cambio cultural». Segundo, que ese cambio se caracteriza «por un injerto del Islam en el cristianismo arriano». Quiero llamar la atención sobre esta noción del Islam como «injerto», pues ha sido recuperada en tiempos actuales por el arabista González Ferrín, principal apologista académico del negacionismo, como veremos más adelante.

Pero el andalucismo no fue la única tendencia en la que el negacionismo encontró una favorable acogida. Dada su naturaleza contraria a la tesis nacionalcatólica de la Reconquista, también encontró acomodo en corrientes que se oponían a las inercias del más rancio tradicionalismo. Asimismo, su fácil lectura en clave conspiracionista ha resultado determinante para su acogida entre aficionados a la historia de toda clase y seudohistoriadores de diverso pelaje.

Ambos factores explican la apología de Olagüe realizada por la conocida feminista Victoria Sendón de León en su obra *La España herética,* donde, en una línea no inhabitual entre los adeptos a la «teoría de la conspiración», describe su descubrimiento del negacionismo en términos de auténtica «conmoción» personal que viene a confirmar intuiciones previas: dicho con las propias palabras de la autora, *La revolución islámica en Occidente* «destacaba la idea central que siempre había sospechado: los árabes jamás invadieron España»[137].

Similar es el caso que representa Guillermo García Pérez, ingeniero y economista, autor de un estudio sobre *Covadonga, cueva de Isis-Atenea* (1992), donde procede

a la crítica de las tesis tradicionalistas sobre la victoria de Pelayo, si bien admite no haber probado del todo «algunas de las complicadas tesis defendidas». En la revista ovetense *El Basilisco,* fundada por el filósofo Gustavo Bueno, publicó en 1994 un artículo acreedor de los elogios de Juan Goytisolo[138] y en el que realiza una emotiva apología de *La revolución islámica en Occidente,* a su juicio[139]:

> «… el estudio más completo, detallado y profundo que se haya hecho nunca sobre la decadencia de la monarquía visigoda y sus causas, la entrada paulatina y masiva de los musulmanes en España, la "imposible" "gran invasión *militar*" de la Península, la formación (siglos IX y X) de las leyendas genealógicas árabes, la elaboración de la leyenda cristiana (s. IX) sobre tales supuestos sucesos. Y, en consecuencia, el mejor estudio sobre la inexistente gran batalla de Covadonga, pretendido origen de "la Reconquista"».

A continuación, el autor se remite a otros argumentos habitualmente sostenidos por los partidarios del negacionismo, tales como la escasa atención hacia Olagüe entre los medievalistas españoles y la ausencia de una refutación sistemática y argumentada de sus postulados[140]:

> «Desgraciadamente, los medievalistas españoles en general, no parecen haberse tomado la molestia de leer y estudiar a Olagüe. Casi ninguno le cita. Alguno/a de los que le menciona genera inmediatamente la sospecha, por su forma de expresarse, de que habla de oídas. Y,

> por otro lado, no sé de nadie que se haya tomado el trabajo de responder con solvencia (aunque no lograra equiparársele) a sus datos, juicios y argumentos, que, desde luego, no son siempre irrebatibles».

Sus críticas van dirigidas, en particular, a Guichard, calificando de «afirmaciones peregrinas» las consideraciones del medievalista francés sobre la existencia de fuentes suficientes para estudiar la conquista. Insiste en el lamento de que no se ocupe de desmentir sistemáticamente las ideas de Olagüe «con pruebas convincentes, es decir, con datos y argumentos verificables», aunque, en realidad, considera que, aunque quisiera, no podría hacerlo, dado que «el mismo Guichard lamenta la falta de documentos originales o fiables en otras obras».

Esta clase de consideraciones retratan con fidelidad el perfil característico de los seudohistoriadores conspiracionistas entre quienes fue quedando relegada en España la obra de Olagüe entre las décadas de 1980 y 1990. A partir del comienzo del siglo XXI, sin embargo, el negacionismo no sólo ha renacido, sino que ha alcanzado sus mayores cotas de apogeo, favorecido por varios factores, como ya dije con anterioridad. Uno de ellos ha sido, sin duda, la extensión masiva del uso de Internet, que ha permitido una considerable difusión de la obra de Olagüe. De acuerdo con M. Fierro, la mera existencia en la versión castellana de Wikipedia de sendas entradas dedicadas a Olagüe[141] y *La revolución islámica en Occidente*[142] constituye una manifestación de su popularidad. Ambos artículos contienen una visión acrítica del negacionismo, limitándose a señalar que no cuenta con apoyo significativo en la historiografía actual.

La proyección del autor vasco en esta enciclopedia electrónica, la de mayor difusión en la Red, no se reduce a esos dos registros. Limitándonos a la versión española, una de las más importantes por el número de entradas, podemos detectar su presencia en varios artículos, dedicados respectivamente a Hispania visigoda[143], conquista musulmana de la Península[144], Musà ibn Nusayr[145], Tariq ibn Ziyad[146] y mezquita de Córdoba[147], en los que se reproduce una visión escasamente crítica. En el relativo a «historiografía», en cambio, Olagüe aparece bajo el epígrafe de «falseamiento de la historia», el que realmente le pertenece[148].

Las principales versiones de dicha enciclopedia electrónica citan las publicaciones del fundador del negacionismo en distintos artículos, casi siempre en pie de igualdad con las de acreditados investigadores académicos. Tal es el caso de la francesa (artículo «Al-Andalus»)[149] e inglesa («batalla de Guadalete» y «mozárabe»)[150]. Las excepciones vienen dadas por la versión italiana, que en el artículo sobre «Musà ibn Nusayr» califica a Olagüe de «diletante»[151], y la portuguesa («portugueses»)[152], única que le otorga el lugar que le corresponde, el de «falseador de la historia»[153]. Incluso aparece citado respecto a problemas históricos no directamente relacionados con la conquista musulmana o el período andalusí, como la homosexualidad, en las versiones francesa[154] y alemana[155].

Internet ha sido, y sigue siendo a día de hoy, el campo perfecto para la difusión de la amalgama de tergiversaciones, falsedades y distorsiones que conforman el mito negacionista. A este respecto, su mayor foco de transmisión son los sitios web vinculados a colectivos musulmanes, como *Webislam, Foro Abén Humeya* o *Libera-*

ción Andaluza, los cuales perpetúan una visión mítica del pasado de Andalucía. M. Fierro atribuye un papel influyente a R. Garaudy en la labor de difusión de Olagüe entre estos colectivos, algunos de los cuales, incluso, facilitan la descarga íntegra del texto de *La revolución islámica en Occidente*. La propia M. Fierro ha elaborado una actualizada síntesis de la difusión del negacionismo en este ámbito, lo que me exime de ofrecer aquí más detalles[156].

Tal vez esta amplia difusión cibernética de la obra de Olagüe no sea ajena al segundo factor que evidencia la reciente resurrección del negacionismo. Me refiero a la propia reedición en 2004 de *La revolución islámica en Occidente* por la editorial cordobesa Plurabelle, con la colaboración de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. Se trata de un hecho editorial que posee un relevante significado. El apoyo institucional a la publicación de un texto tan notoriamente tóxico para el conocimiento histórico como el de Olagüe resulta de una enorme elocuencia, teniendo en cuenta las habituales limitaciones a esta clase de ayudas. Ignoro si el gobierno andaluz aplica parámetros de control de calidad de similar insuficiencia en otras parcelas de su competencia, pero, en cualquier caso, debe atribuírsele también su parte de mérito en la promoción de un producto historiográfico fraudulento.

Esta reaparición editorial fue ocasión para la proliferación de opiniones de distinta procedencia, todas ellas coincidentes en la celebración del acontecimiento, desde unas premisas que resultan muy significativas de la peculiar idiosincrasia de los seguidores del seudohistoriador Olagüe. De entrada y como fue habitual en vida del autor, la publicación de la obra no pasó inadvertida para la

prensa, que se prodigó en términos elogiosos, e incluso grandilocuentes, al referirse a ella. No resulta baladí que un prestigioso diario llegara a calificarla de «revisión de la historia de España», señalando que el autor «apoya sus tesis en una variada documentación»[157], consideraciones que, tal vez, sería exagerado interpretar en un sentido favorable a los desatinos de Olagüe, si bien lo cierto es que revelan una actitud totalmente acrítica respecto a la naturaleza verdadera de la obra, es decir, su condición de fraude historiográfico. Más aún, transcurridos treinta años desde que la Fundación Juan March diera a la luz la primera edición de *La revolución islámica en Occidente,* algún despistado llegó a pensar que se trataba de una obra novedosa, lo que explica que cierta prensa local cordobesa celebrase esta ocasión aludiendo al carácter «revolucionario» de la tesis de Olagüe, la cual «demuestra que los árabes no invadieron militarmente la península»[158].

En términos muy similares se expresaron otros medios, que recibieron la reedición de la obra calificándola de «sugerente propuesta basada en datos históricos», cuyo autor «realiza una exhaustiva investigación basada en fuentes documentales»[159]. Una breve nota de prensa de este mismo diario incidía sobre otro aspecto ya comentado, que constituye un aspecto central de la mitografía olaguiana y que, con toda probabilidad, reproduce el punto de vista de Plurabelle, al afirmar que la reedición se producía «treinta años después de su irrupción y su posterior destierro por la censura»[160].

A tenor de lo dicho, se puede afirmar que la prensa generalista no sólo acusó la publicación de la obra, sino que la recibió de modo favorable. La reedición de *La revolución islámica en Occidente* tampoco pasó desaperci-

bida en otros foros, entre los que merece la pena mencionar la breve reseña publicada en una revista para el fomento de la lectura editada por la Fundación José Manuel Lara[161]. Su autor, A. Brea Balsera, se muestra en ella partidario del negacionismo en su dimensión más creativa, la conspiracionista. En efecto, considera que el libro de Olagüe, «oportunamente reeditado», supone nada menos que «un desafío abierto a la historia "oficial" del Islam, repetida mecánicamente durante siglos».

Debo confesar que ignoro por completo el perfil profesional del citado autor de la reseña, aunque, desde luego, en toda mi trayectoria como investigador no he leído una sola publicación del mismo, lo que me sugiere que debe ser clasificado como otro aficionado ajeno al gremio profesional. Ello, al parecer, no le impide hacer críticas categóricas sobre la forma aburridamente mecánica de escribir el pasado del Islam de los historiadores «oficiales», los «legajistas», como define a los medievalistas el más ilustre negacionista actual, el arabista González Ferrín, al que me referiré a continuación.

Pero Brea Balsera no se limita a denostar a los aburridos historiadores oficiales, sino que acompaña esta labor con la glorificación de Olagüe, en cuya personalidad intelectual destaca dos rasgos principales, «el afán enciclopédico y el espíritu inconformista». Ninguna referencia, en cambio, a su condición de aficionado e indocumentado, probablemente por mera solidaridad entre iguales. Brea comenta, se diría que con cierto deleite, que el autor vasco cultivó en su juventud la amistad de los fascistas Giménez Caballero y Ledesma Ramos, sin hacer referencia alguna a su ideario, presentándolo a continuación como víctima de la censura franquista en su madurez, «cuando se aproxima a los intelectuales opositores» al

régimen de Franco. El ensayo del autor vasco, en definitiva, es calificado por Brea de «discutible y brillante a un tiempo», remitiéndose a este respecto a las palabras formuladas por el historiador francés B. Vincent en el prólogo a la reedición de *La revolución islámica en Occidente,* en un ejemplo del riesgo de legitimación que supone la ambigüedad cuando procede de un acreditado académico.

Como revela a la perfección esta reseña y aunque resulte dudoso que estuviese en la intención del autor vasco, la obra de Olagüe ha servido, para la mayoría de sus seguidores, como perfecta coartada para justificar «teorías de la conspiración», es decir, para la elaboración de una «historia antisistema» que cuestiona determinadas «verdades oficiales». Mediante esta estrategia se logra explicar el rechazo académico a la obra de Olagüe, con la sencilla afirmación de que la causa de su desaprobación radica en que cuestiona la «historia oficial». Más aún, utilizando este recurso se puede incluso elucubrar sobre confabulaciones para silenciar sus ideas. Nada más lejos de la realidad, como ya se ha dicho. El negacionismo ha sido desmentido desde el ámbito académico en numerosas ocasiones, por investigadores de toda solvencia y a través de los medios habituales de difusión del conocimiento científico, las publicaciones y revistas académicas. La presunta conspiración para soslayar o silenciar a Olagüe no es sino una más de las falsedades que conforman el mito negacionista.

Junto a su proyección cibernética y mediática, la resurrección del negacionismo ha sido también, como ya se ha mencionado, un fenómeno fomentado desde el ámbito literario. La invocación de Olagüe en el mundo de las letras tiene un ilustre precedente en la figura de Antonio

Gala, en una entrevista publicada en la prensa a finales de los ochenta a la que aludí en la introducción. Posteriormente se han producido otros casos, de los que mencionaré, a continuación, algunos.

La difusión de las ideas negacionistas entre intelectuales, ensayistas y literatos españoles registra una de sus mas tempranas manifestaciones en el autor catalán Luis Racionero, quien apeló a las tesis de Olagüe en una obra historiográfica publicada en 1985 en la que dedica a este aspecto un capítulo completo titulado «los árabes no invadieron España». El caso de Racionero revela cómo el negacionismo fue bien acogido durante la Transición entre sectores antifranquistas, en este caso por parte de la elite intelectual progresista: Olagüe representa para estos autores, educados en la sistemática manipulación del pasado por el franquismo, una oportunidad para refutar el discurso historiográfico españolista tradicional, basado en la noción de Reconquista[162].

Esta misma pauta se reproduce en el literato español más ilustre que ha invocado el negacionismo. Me refiero a Juan Goytisolo, autor que se ha significado por su afinidad con las ideas de Américo Castro y la crítica hacia la historiografía tradicionalista. Desde esta perspectiva, en un artículo de prensa publicado en *El País* (14 de septiembre de 1996) con el título de «Los mitos fundadores de la nación» cuestionaba de forma abierta la célebre batalla de Poitiers del año 732, en la que los francos, comandados por Carlos Martel, abuelo del emperador Carlomagno, derrotaron a los musulmanes procedentes de la Península:

> «¿Cómo podía haber llegado la veloz caballería árabe, como quien dice de un tirón, a

> Poitiers el año 732, sin la intendencia y abasto indispensables a la travesía de mares, desiertos y montañas, en medio de pueblos aguerridos y hostiles? ¿No se contradice tan mirífica hazaña con la precisión del monje de Monte Cassino que, en la segunda mitad del siglo VIII, relata la llegada de los presuntos sarracenos "con sus mujeres e hijos" a Aquitania, para instalarse en ella? Los jinetes céleres como el rayo, ¿llevaban consigo a su prole? Como veremos más adelante, las páginas en blanco de la historia, en razón de la falta de documentos fidedignos sobre lo acaecido en el siglo VIII, permiten a los fabricantes interesados de mitos ornar el pasado de su nación y de la religión verdadera con báculos, oropeles y mitras que —una vez cristalizada la leyenda y ratificada por los historiadores "patriotas"— resultan difíciles de desacralizar. No hubo batalla de Poitiers —a lo sumo escaramuzas en tierras vecinas— ni árabe alguno intervino en ella. El islam llegó a la provincia Narbonense un siglo más tarde y no con su invicta caballería, sino por el "contagio" de la predicación y afinidades a las doctrinas "heréticas" profesadas de antiguo por quienes luego hablarían la langue d'oc».

Años más tarde volvió a insistir en el mismo asunto, ahora refiriéndose al caso específico de la península Ibérica. De nuevo adopta un estilo muy similar al anterior, es decir, el retórico planteamiento de ciertas cuestiones relativas a la conquista musulmana de la Península. Goytisolo, además, invoca de forma explícita el nombre de

Ignacio Olagüe, aunque sin otorgar pleno crédito a sus tesis[163]:

> «La historia de la Península en la Alta Edad Media, con su desconcertante carencia de noticias fidedignas, se presta a toda clase de manipulaciones y fantasías. ¿De qué forma se produjo la invasión sarracena, escrita y recompuesta décadas o siglos más tarde? ¿Qué argumento racional avala la conquista de la casi totalidad del reino visigodo por unos miles de jinetes árabes en poco más de seis años siendo así que la formidable máquina militar romana romana tardó dos siglos y pico en someterla? ¿Cómo se explica la mudez de quienes fueron testigos de la que se denominó más tarde "destrucción de la España Sagrada"? ¿Son la batalla del Guadalete y el episodio heroico de Covadonga históricamente demostrables? Preguntas y preguntas sin respuesta posible con las que ha contendido la historiografía a lo largo del siglo XX, propiciando una vasta gama de respuestas que van de la defensa patriótica del mito, como Sánchez Albornoz en el ocaso de su vida, a interpretaciones audaces y atractivas sin duda, pero faltas de un sólido terreno en el que apoyarse, como la de *La revolución islámica en Occidente* de Ignacio Olagüe».

Cabría situar en esta misma línea, aunque en su variante ensayística, a José M.ª Ridao, conocido diplomático y periodista, quien admite haber accedido a Olagüe a través de Juan Goytisolo. Ridao constituye un buen ejemplo de la fascinación que las teorías conspiracionis-

tas pueden llegar a ejercer sobre personas cultas y bien formadas. Ello denota la fuerza de atracción que posee el negacionismo y su capacidad para difundirse por ámbitos ideológicos y profesionales muy diversos. La forma en que valora las ideas de Olagüe revela que el cuestionamiento de la «historia oficial» constituye uno de los aspectos clave del éxito del negacionismo. Ridao expresa su credulidad al poner de manifiesto que, pese a posibles «errores y exageraciones», las formulaciones de Olagüe «ponen al desnudo la inverosimilitud y hasta el absurdo de no pocas ideas acerca de la presencia del islam en la península [*sic*]». De este modo, las razones para cuestionar la explicación tradicional «parecen más que suficientes», aunque no las expone ni las analiza. Su adhesión al negacionismo resulta manifiesta, pues considera que la conquista sigue siendo una mera hipótesis «ni más verosímil ni mejor fundamentada que la que él propone en las quinientas páginas de su libro». Asimismo, Ridao incurre en la habitual denuncia del supuesto ninguneo hacia el autor vasco, que en este caso recae sobre la «reacción corporativa de algunos círculos del arabismo, donde es corriente considerar que todo lo que no proceda del gremio, o, más exactamente, de los círculos universitarios y ortodoxos del gremio, carece forzosamente de relevancia e interés»[164].

Otro excelente ejemplo de este fenómeno lo encontramos en la novela *Zawi,* de cuya edición en 2006 se hicieron eco varios medios de comunicación. En una entrevista publicada en un importante diario nacional de prensa escrita[165], el autor de la obra, José Luis Serrano, deja constancia de su probablemente frustrada vocación de historiador y, al mismo tiempo, de su nulo respeto por el conocimiento histórico. Serrano denota a lo largo de la

entrevista una absoluta entrega a la causa negacionista, aunque el nombre de Olagüe no se menciona ni una sola vez, un ejemplo extremo de ninguneo, convertido aquí en una actitud que los negacionistas practican incluso entre ellos mismos.

Las afirmaciones de Serrano resultan más que elocuentes y revelan a la perfección el típico perfil del aficionado a la historia fascinado por las «revelaciones» del negacionismo. El autor confiesa haberse «indignado muchas veces» al documentarse para la elaboración de su novela, ya que «todas las cosas no son como nos las habían contado». Aunque, según Serrano «nos han contado que Al-Ándalus conquistó la península» [*sic*], en realidad no fue así, «los árabes nunca nos invadieron como raza, porque entre otras cosas eran un pueblo que no conocía la herradura y que difícilmente podrían haberlo logrado». Desde esta misma perspectiva, habría que plantearse si los romanos llegaron a conquistar algo, dado que tampoco conocían la herradura. Nada, pues, de conquista árabe, sino una guerra civil entre «distintos pueblos godos», a lo que se añade la entrada del Corán, que, según el autor, no se produce en el siglo VIII, sino en el siglo XI con la llegada de los almorávides. Sin comentarios.

Las alusiones a *La revolución islámica en Occidente* son continuas en la entrevista, aunque nunca explícitas. Así se comprueba de nuevo cuando, al citar los «datos» que el novelista menciona en apoyo de la inexistencia de una conquista árabe, alude a la carta de Eulogio (a quien Serrano, al parecer investido de autoridad apostólica, eleva a la dignidad de obispo de Córdoba) al abad del monasterio navarro de Leire. La célebre, y muy fecunda, tergiversación de Olagüe, que describiré en el tercer capítulo, consiste en sostener que Eulogio afirmaba haber

descubierto en Navarra la existencia de Mahoma: «Se supone que llevábamos siglo y medio invadidos pero San Eulogio no sabía quién era Mahoma», concluye Serrano. En realidad, la mención del hallazgo de la biografía de Mahoma la hizo Eulogio en su obra *Apologético de los mártires,* y no en la carta al abad de Leire. Pero estos detalles resultan, sin duda, anecdóticas minucias para nuestro intrépido historiador-novelista.

La fascinación del novelista con Olagüe no es menor que la del periodista con el propio novelista. No de otra forma se explica que califique de «sorprendente» la afirmación de Serrano según la cual «la Mezquita de Córdoba no es tal, sino una basílica arriana». En realidad, poco hay de lo que sorprenderse. Si se hubiese tomado la molestia de documentarse para la entrevista, podría haber comprobado que *La revolución islámica en Occidente* comienza, precisamente, con una larga parrafada sobre el origen arriano del templo cordobés.

Resulta imposible sustraerse a la inquietante sensación de lo fácil que puede ser engañar a algunos periodistas. De hecho, el entrevistador no se cuestiona en ningún momento las afirmaciones del novelista, de contenido plenamente histórico, a pesar de que el entrevistado no es historiador y de que *Zawi* es literatura de ficción. La distinción entre los géneros literario e historiográfico no se define con claridad, al menos a tenor del titular de la entrevista («José Luis Serrano cuestiona en una novela la existencia de la invasión árabe y la Reconquista»). Surgen, de manera inevitable, varias preguntas: ¿puede una novela «cuestionar» hechos históricos?, ¿los periodistas no están obligados a confirmar las informaciones que publican?, ¿puede un medio de comunicación de presti-

gio internacional como *El País* dar pábulo a semejantes patrañas y despropósitos?

Por desgracia, no se trata del único ejemplo de promoción del negacionismo desde dicho medio de comunicación. Uno de los *blogs* que forman parte de *La Comunidad El País* contiene varias etiquetas relativas a este asunto. Tras una primera («La invasión árabe, ¿mito o realidad?»), publicada en 2008[166], se añaden otras cinco (fechadas en 2010) tituladas, de modo genérico, «El extraño caso de los árabes invasores». Su autor, que firma con el seudónimo de Arco, se entrega a una generosa apología de Olagüe, de su negación de «la manida, archisabida y más que asimilada invasión árabe» y de su «sólida y compleja» argumentación. En la quinta y última etiqueta de la serie, el *blogger* añade que González Ferrín «confirma y desarrolla la tesis de Olagüe, enriqueciéndola con nuevas aportaciones», si bien no puede evitar reconocer que «utiliza a veces un estilo enrevesado que no favorece su lectura o requiere una cierta habituación»[167].

Al hilo de estas cuestiones, considero inevitable formular algunas observaciones sobre el papel de los medios de comunicación en la difusión del negacionismo. En la introducción a este estudio establecía una comparación entre la visión del franquismo que propone el *Diccionario biográfico español* de la Real Academia de la Historia y la negación de la conquista islámica. Ambos se incluyen en la misma tendencia revisionista, encaminada a manipular el pasado por motivos ideológicos. Pese a ello, la reacción de los medios de comunicación ha sido radicalmente opuesta en ambos casos. En efecto, frente a la posición de firmeza de los medios más progresistas (*El País* o *Público*) hacia las tergiversaciones del

Diccionario, el negacionismo, en cambio, ha sido recibido con amabilidad e, incluso, con cierta euforia por esos mismos medios.

A los ejemplos ya citados podrían añadirse otros, que demuestran sobradamente esa actitud. Me referiré a ellos cuando analice el fenómeno de la consagración académica del negacionismo. Estos casos no invitan al optimismo respecto a la cultura historiográfica de cierto periodismo español. El papel de los sectores mediáticos en la difusión del negacionismo obliga a plantear alguna reflexión sobre la relación entre los medios de comunicación y el conocimiento histórico. Los periodistas no son historiadores, pero sí están obligados a contrastar sus informaciones. Se publican al año decenas de trabajos de investigación rigurosos y documentados que pasan por completo desapercibidos, sin merecer atención alguna por parte de los medios. Basta, en cambio, con que cualquier «genio» aparezca diciendo cualquier fantástica ocurrencia para que los medios lo difundan, dando credibilidad a sus pretensiones. Lo que cuenta, al parecer, es resultar llamativo y provocador, no riguroso.

Aunque en este apartado me he limitado a revisar la recepción de Olagüe en España, la difusión del negacionismo constituye, en realidad, un fenómeno de una indudable dimensión internacional, como quedará de manifiesto en el apartado siguiente. Recientemente, el arabista Antonio Giménez Reíllo revelaba las ideas sobre la conquista islámica de Egipto propagadas por un seguidor árabe de Olagüe, un tal Fadel Soliman, quien, en una obra titulada *Coptos: musulmanes antes de Mahoma,* afirma que «los musulmanes de Egipto en sus raíces fueron originalmente arrianos (*aryusiyun*) egipcios, musulmanes unitarios, y no huéspedes acogidos en este

país»[168]. El citado personaje responde fielmente al perfil de advenedizo indocumentado típico de los negacionistas: ingeniero electrónico con un Máster en Ley islámica (*charia*).

Al hilo de esta referencia, conviene recordar que en 1991 la editorial londinense Riyad el-Rayyes Books editó *Al-arab lam yagzu al-Andalus. Ru'ya ta'rijiyya mujtalifa*, versión árabe de la obra de Olagüe. En la portada se atribuye la autoría del libro al traductor, Ismail al-Amin, no mencionándose el nombre del autor vasco más que en el interior. Por otro lado, el título en árabe se remite al de la edición francesa («Los árabes no conquistaron al-Andalus. Una perspectiva histórica diferente»), si bien, en realidad, como indica en la introducción el traductor, se trata de un resumen de *La revolución islámica en Occidente*. La existencia de esta edición árabe nos indica que el texto fundacional del negacionismo está disponible en francés, español y árabe, tres de las cinco lenguas más importantes del mundo, junto con el inglés y el chino.

La legitimación académica del negacionismo

Mucho más que su proyección en Internet o en los medios de comunicación, la dimensión más preocupante de la recuperación reciente del negacionismo radica en la implicación activa de sectores académicos en su legitimación. A este respecto, debo comenzar insistiendo en la necesidad de diferenciar entre académico y especializado, dado que, hasta ahora, ningún especialista del ámbito de los Estudios Andalusíes ha otorgado legitimidad a este fraude historiográfico. Ahora bien, dicho esto, es preciso aclarar dos aspectos importantes. En primer lu-

gar, que determinados sectores académicos no especializados sí se han pronunciado a favor de las ideas negacionistas. Por otro lado, ciertos medios académicos especializados denotan una actitud totalmente acrítica hacia el fenómeno negacionista, lo que, sin duda, redunda a favor de la difusión del fraude.

Las primeras manifestaciones de la legitimación académica del negacionismo se vinculan con algunos ámbitos de la historiografía francesa, lo que no resulta nada extraño, dados los vínculos de Olagüe con el país galo. Recordemos que *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* fue publicado por Flammarion a instancias de Fernand Braudel, figura central de dicha historiografía durante entre las décadas de 1950-1970. No fue casual, por lo tanto que, a su muerte, Olagüe donase los más de dos mil ejemplares de su biblioteca personal a la Casa de Velázquez, prestigiosa institución cultural y académica francesa de Madrid, como tampoco lo es que la revista que edita publicase, con motivo del fallecimiento del autor vasco, una necrológica en la que era calificado como «sabio y gran humanista»[169].

Sin duda, estos vínculos con la tradición francesa explican que procedan de sectores del hispanismo galo algunos de los principales pronunciamientos académicos acríticos hacia el negacionismo. Tal es el caso, por ejemplo, de Bernard Vincent, relacionado con dicha institución y responsable del prólogo a la reedición de *La revolución islámica en Occidente* de 2004. Acreditado especialista en Estudios Moriscos, Vincent no suscribe en ningún momento de forma abierta las ideas negacionistas, aunque tampoco las critica. Comienza señalando que se trata de un libro «muy curioso» y que el conjunto de la obra, «muy brillante», resulta, sin embargo, discu-

tible y ambiguo. Poco más adelante insiste en la misma idea, cuando, al hilo de un comentario de Braudel, impulsor de la edición de *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne,* señala que «si bien las teorías de Olagüe no siempre resultan convincentes, sus intuiciones son a menudo fecundas», concluyendo, finalmente, que se trata de «un libro muy bien escrito que da que pensar»[170]. El simple acto de prologar una obra constituye, en cierta manera, una forma de aprecio. Más aún, viniendo de un historiador profesional y de notorio prestigio como Vincent, estas condescendientes palabras pueden, desde luego, ser entendidas como una legitimación académica, aunque indirecta, del negacionismo.

Dentro de esta misma tendencia puede también incluirse al hispanista Joseph Pérez, que fuera director de la Casa de Velázquez. En una obra general de historia de España publicada a finales de los noventa, sostenía que Olagüe «se limita a avivar una controversia que desde hace tiempo divide a los historiadores»[171]. De nuevo un historiador académico francés menciona el negacionismo no sólo sin denunciarlo como un fraude, sino en términos de notoria ambigüedad. Ignoro a qué polémica se refiere el célebre hispanista francés, pues no ha existido cuestionamiento alguno de la conquista musulmana antes de la obra de Olagüe. En todo caso, mencionarla en esos términos implica, como poco, equiparar su labor con la de los historiadores profesionales, lo que resulta inadmisible, sobre todo viniendo de un autor como Pérez.

La pléyade de ilustres negacionistas franceses incluye a autores como el célebre escritor Jean-François Kahn, con formación de historiador, quien, en su *Dictionnaire incorrect* (2005), incluye una entrada dedicada a la invasión

árabe en la que se pregunta cómo es posible que tres mil guerreros tribales pudiesen haber llegado a Poitiers. Sin citar a Olagüe, su respuesta es idéntica a la del autor vasco: «no hubo invasión árabe (es un mito), sino conversión masiva al Islam y arabización cultural de las poblaciones locales»[172]. Una muestra más de que el mito negacionista sigue progresando, y no sólo en nuestro país.

Aunque, en el plano internacional, la tradición francesa es la que acusa una más intensa recepción acrítica del negacionismo, no se trata del único caso. Así lo revela, por ejemplo, la revista *Estudios de Asia y África,* editada por el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, en cuyo número correspondiente al año 1975 se publicó una breve nota bibliográfica que hacía un abierto elogio de *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*. Pese a su brevedad, se trata de un texto significativo, pues constituye la única recensión favorable de esta obra que he podido localizar en una revista académica. El autor de la misma, cuya identidad desconozco (viene firmada bajo las siglas C. A.) afirma lo siguiente:

> «Los historiadores clásicos, tanto cristianos como musulmanes, han afirmado basándose en documentación fragmentaria y parcial que los árabes invadieron la Península Ibérica [*sic*] e introdujeron el islam por la fuerza de las armas. Los estudios del profesor Olagüe y la minuciosa revisión de las fuentes muestran una verdad muy distinta. España, despedazada en el siglo VIII por las guerras entre cristianos ortodoxos y arrianos, permite la libre conversión de los heréticos vencedores, a la religión mu-

> sulmana como una evolución lógica. El autor no sólo se ha propuesto escribir de nuevo un trozo de la historia de su país, que de hecho cambiará radicalmente muchos otros, sino que ha puesto en duda al mismo tiempo la propagación del islam como resultado de imposibles conquistas militares proponiendo la tesis de los movimientos internos de las sociedades que se han adherido a esa religión. Para los estudiosos del mundo musulmán, esta obra es una fuente rica de reflexiones y sugerencias proyectadas a otras áreas de influencia islámica».

Siguiendo dentro del ámbito internacional, el historiador estadounidense T. F. Glick ha sido uno de los escasos especialistas en Estudios Andalusíes en considerar de forma favorable ciertos aspectos de las ideas de Olagüe. En una monografía editada a comienzos de los noventa, Glick estimaba la posibilidad de integrar en el análisis los planteamientos del autor vasco relativos al cambio climático y su influencia sobre procesos sociales y económicos que se desarrollaban en el contexto del siglo VII[173]. Glick llega, incluso, a dudar de la historicidad de Tariq, lo que coincide con los planteamientos del autor de *La revolución islámica en Occidente*[174]. Pese a estas afirmaciones, el investigador norteamericano no ha expresado en ningún caso su adhesión a la idea central de Olagüe: la negación de la conquista musulmana.

Bastante más desconcertante resulta la valoración formulada en su día por el medievalista Franco Cardini, el cual se lamentaba de la escasa fortuna con la que fue recibido *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, preguntándose de forma retórica si ello podría considerarse un

hecho casual. El especialista italiano se remitía acto seguido al problema de las fuentes, al añadir que Olagüe partía de una premisa evidente, la escasez de fuentes sobre la que se apoya el estudio de las conquistas árabes de los siglos VII-VIII, base empírica que, además, considera «incierta»[175].

El indudable alcance internacional de las tesis de Olagüe queda de manifiesto a través de su invocación por una figura tan significativa como José Rubia Barcia (1914-1997)[176], alumno de García Gómez en Granada y becario de la recién inaugurada Escuela de Estudios Árabes, luego exiliado republicano y con una larga trayectoria intelectual y académica en los Estados Unidos, donde, entre otras cosas, colaboró con Luis Buñuel.

Como puede comprobarse, salvo en el caso de Glick, los restantes académicos citados no pueden considerarse expertos en Estudios Andalusíes. Ya he insistido con anterioridad en que esta ausencia de perfil especializado constituye una de las señas de identidad de los epígonos de Olagüe, según acreditan de manera aún más fehaciente los casos de promoción del negacionismo que se han producido en nuestro ámbito académico doméstico, a los cuales me referiré a continuación.

Resulta indudable que ha sido en nuestro país donde las tesis negacionistas han encontrado una mejor recepción académica, aunque siempre desde sectores no especializados. Buena muestra de ello lo ofrece la reseña publicada por la revista *Collectanea Christiana Orientalia*, editada por la Universidad de Córdoba, con motivo de la comentada reedición de *La revolución islámica en Occidente* en 2004, cuyo autor, J. A. Mialdea, había colaborado en dicha reedición, traduciendo al castellano algunos textos que en la edición original de 1974 estaban

en latín. Mialdea se adhiere de forma indisimulada la teoría de la conspiración, tan querida a los negacionistas, calificando la obra de Olagüe como «una muestra de la literatura científica de los últimos años» que, pese a ello, «sufrió un paulatino proceso de eliminación más propio de la censura de los años anteriores a su salida a la luz pública que de los años en que fue publicada». La teoría de la conspiración se complementa con un segundo aspecto, el diletantismo profesional del autor de dicha reseña. Licenciado en Teología y doctor en Filosofía, J. A. Mialdea es especialista en San Juan de la Cruz. Su trayectoria lo identifica como un investigador completamente ajeno a los estudios históricos, al Medievalismo, al Arabismo y a los Estudios Andalusíes.

Llegados a este punto, procede, a continuación, dedicar un espacio propio al máximo apologista académico actual del negacionismo, el arabista E. González Ferrín, autor de *Historia general de al-Andalus,* obra publicada por la editorial cordobesa Almuzara en 2006 y cuya segunda edición salió tres años más tarde. La principal originalidad de este trabajo radica en que representa la, hasta ahora, única apología del negacionismo realizada desde el ámbito del Arabismo. Aunque me detendré de forma más pormenorizada en este aspecto algo más adelante, debe advertirse desde el principio que esta nueva apelación a Olagüe no es ajena al discurso andalucista, revelando, de nuevo, la conexión de dicho fraude historiográfico con el nacionalismo.

El compromiso de González Ferrín con el negacionismo es explícito y reiterado, de forma que, lejos de constituir un aspecto anecdótico, posee una importancia central en las publicaciones del citado arabista. En efecto, después de *Historia general de al-Andalus,* no ha dejado

de repetir las mismas ideas en trabajos posteriores. Más aún, él mismo le otorga una posición central en sus postulados: «repetimos la afirmación anterior, eje crucial de nuestro trabajo: el Islam no conquista el Norte de África e Hispania; ni siquiera el Oriente bizantino y persa; surge y evoluciona con ellos/en ellos»»[177].

Su negacionismo se declara, además, explícitamente deudor del formulado por el autor vasco, siempre mostrando una plena y abierta conformidad con sus ideas: «Olagüe captó a la perfección el modo en que el islam cristalizaba mucho más tarde en Al Andaluz [*sic*] —y no en 711—; puso en cuarentena esa pretendida invasión, y normalizó —para rédito de Occidente— la aportación cultural y civilizadora andalusí». Refiriéndose al encuentro de Poitiers (732), que califica como mera «fantasía asentada en la mente de los más preclaros universitarios», González Ferrín indica que «Olagüe lo expresa magistralmente». Asimismo, adopta su peculiar terminología relativa a la evolución de las ideas religiosas («post-arrianismo previo al pre-islam»), enfatizando que el autor vasco «da en el clavo». El autor hace suya la tesis de Olagüe al calificarla como «la nuestra propia» y niega la conquista musulmana de la Península, ya que el Islam «no se instauró como mitológicamente se pretende en una cabalgada»[178]. Por lo demás, González Ferrín toma otras ideas del autor vasco, como veremos a lo largo del presente estudio, aunque no siempre considera necesario mencionar su procedencia. Son licencias propias de la «historiología», concepto que dicho arabista utiliza como excusa para justificar su total ausencia de rigor en el tratamiento de los testimonios históricos.

El citado arabista complementa la apología del negacionismo con el recurso a la ya habitual retórica victi-

mista de los seguidores de Olagüe, basada en dos premisas, primero, la idea de la existencia de una «historia oficial, comúnmente admitida y asumida por propios y ajenos»[179], a lo que se añade el consiguiente lamento por su desestimación en el entorno universitario, lo que se convierte en argumento decisivo para legitimar sus ideas[180]:

> «Ignacio Olagüe (1903-1974) es un inclasificable, y quizá por eso no se admite su aportación intelectual más allá de citas ocasionales arrancadas de un mal resumen de su obra publicado en francés: *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne,* por obra y gracia de Jean Baert y —según parece— encargo del mismísimo Ferdinand Braudel. El ninguneo al autor responde, en primer lugar, a algo que el entorno universitario jamás perdona: Olagüe no procedía de la Universidad. Y es que este autor comete la mayor ofensa concebible en una taifa universitaria: venir de fuera y plantear preguntas. Por añadidura, su interesante vida no es en absoluto encasillable, y eso resulta igualmente imperdonable para los entomólogos de autores, corrientes y escuelas. Había sido uno de los primeros jonsistas —Juntas de Ofensiva Nacional-Sindicalista—, sin embargo, no le asistía ninguna ínfula de Cruzada y respetaba escrupulosamente la verdad religiosa del islam, cuyo origen teológico demuestra conocer infinitamente mejor que la caterva de transmisores de tópicos. Había escrito sobre la decadencia española, y le asistía igual interés por la Historia que por las ciencias naturales o las mate-

máticas. O los cine-clubs, que de todo hizo, como hombre inquieto y despierto. De nuevo: inclasificable y —por lo mismo— incómodo».

Junto a la ya comentada del periodista Vigueras, este texto representa una de las más afortunadas expresiones de la teoría de la conspiración[181], urdida por los malignos historiadores «oficiales» para desestimar las «geniales» ideas de Olagüe. En realidad este lloriqueo constante por el supuesto maltrato académico al seudohistoriador vasco constituye una mera pose o estrategia bien calculada que permite a sus apologistas ensalzar su figura y legitimar sus postulados. De esta ingeniosa forma, la condición de aficionado, diletante, indocumentado y falsario del autor de *La revolución islámica en Occidente* se vuelve a su favor, convirtiéndose en un argumento que, en vez de desacreditar sus tesis, sirve para legitimarlas. Esta peculiar forma de entender el debate historiográfico académico ha sido bien identificada por el historiador A. L. Cortés Peña, quien, al pronunciarse de manera crítica respecto a Olagüe y su recepción en el andalucismo, se expresa en los términos siguientes[182]:

> «He aquí una fórmula utilizada con proliferación por no pocos andalucistas contra todos aquellos que se manifiestan en contra de sus teorías: en lugar de enfrentarse con datos y argumentos científicos a sus detractores, se les ataca acusándolos de historiadores ideologizados, oficialistas, académicos, cuando no simplemente, reaccionarios, lamentable práctica por desgracia usada también en otras palestras de debate».

El «ninguneo» practicado por los investigadores académicos respecto a quienes son ajenos al ámbito universitario no es más que otra vulgar falacia del negacionismo. El menor crédito del que, en general, gozan los historiadores no académicos no se debe a ningún afán de marginación, sino que se explica por el mismo motivo que distingue a un profesional de un *amateur* en cualquier actividad. Resulta completamente falso que el «entorno universitario» jamás perdone la condición de foráneo. No faltan en nuestro país ejemplos muy conocidos de célebres investigadores que, siendo ajenos al ámbito académico, han gozado de un enorme prestigio. Baste mencionar aquí los de Julio Caro Baroja o Antonio Domínguez Ortiz, quienes a lo largo de sus largas trayectorias no se integraron de manera permanente en la Universidad. En ambos casos, la diferencia radica en la abismal distancia que separa a historiadores rigurosos de un falsario indocumentado como Olagüe.

La notoria dependencia de Olagüe revela la total desconexión de González Ferrín respecto a las tendencias historiográficas académicas. En efecto, le hubiera sido bastante fácil sostener ideas revisionistas, sin desvariar, apelando a una tradición bastante acreditada en el estudio de los orígenes del Islam desde la década de 1970, y cuyas más recientes manifestaciones han sido la obra de Yehuda D. Nevo (*Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State,* 2003) y la coordinada por los investigadores alemanes K.-H. Ohlig y G. R. Puin (*The Hidden Origins of Islam: New Research Into Its Early History,* 2008; versión original en alemán 2005). Sin embargo, González Ferrín ignora el revisionismo académico y prefiere adscribirse a las pueriles ocurrencias de un falsario como Olagüe, desarrollándo-

las hasta extremos delirantes, como se observará en los restantes capítulos de este libro. De hecho, si por algo destaca el autor de *Historia general de al-Andalus*, no es, en general, por su originalidad, sino, más bien, por haber logrado lo que parecía difícil conseguir: superar los peores registros del maestro, añadiendo nuevos disparates e insensateces a las ya formuladas por él. Un auténtico logro, teniendo en cuenta que González Ferrín pertenece al mundo académico.

El soslayo del revisionismo académico no tiene nada de extraño en González Ferrín. En realidad, se trata de otro aspecto que lo aproxima a su referente principal, Ignacio Olagüe. En efecto, el seudohistoriador vasco ignoraba sistemáticamente las publicaciones especializadas de su época. En este sentido, resulta notoria el completo soslayo en *La revolución islámica en Occidente* hacia los trabajos de Mahmud Ali Makki o Claudio Sánchez-Albornoz, investigadores que hasta la década de 1970 fueron referentes esenciales respecto al estudio de las fuentes árabes, un asunto que, en apariencia, preocupaba mucho a Olagüe. Siguiendo esta misma práctica, algo insólito en un investigador académico, la primera declaración negacionista de González Ferrín (*Historia general de al-Andalus*) constituye un ensayo seudofilosófico sin contenido historiográfico alguno en el que no sólo ignora ciertas fuentes y manipula otras, sino que, además, desconoce la producción de los principales investigadores especializados, tanto en lo que los anglosajones denominan *early Islam* («los orígenes del Islam») como en el ámbito de los Estudios Andalusíes.

En publicaciones posteriores, González Ferrín mantiene los mismos postulados, aunque ahora pretende apoyarlos con citas de trabajos realizados por investigadores

de prestigio internacional. Sin embargo, lo cierto es que autores como Robert Hoyland, John Tolan o Kenneth B. Wolf, por mencionar algunos a los que suele remitirse, no sólo no comparten sus desvaríos negacionistas, sino que, de forma unánime, se adhieren a la tesis de que la expansión del Islam se produjo a través de un proceso de conquistas protagonizadas por los árabes, entre las cuales se cuenta la de la Península en 92 h/711. Así pues, aunque trata de «arrimar el ascua a su sardina» basándose en referencias académicas especializadas, parece evidente que González Ferrín lee mal, pues las publicaciones que cita para justificar sus delirios pertenecen a autores que piensan y dicen lo contrario que él. A lo largo de las páginas siguientes tendremos oportunidad de comprobar ejemplos concretos de esta peculiar manera de entender la dialéctica historiográfica, que forma parte de la amplia gama de tergiversaciones que definen la práctica negacionista.

Otro aspecto que identifica a González Ferrín con Olagüe consiste en la adopción de un estilo de exposición y análisis marcadamente ensayístico, que se define a sí mismo como «historiología» (?). En realidad, esta pomposa etiqueta constituye un envoltorio que sirve de coartada para disimular lo que sólo puede definirse como pereza mental. La investigación histórica se basa en dos premisas. Por un lado, el análisis de los testimonios históricos y, por otro, la crítica de las aportaciones previas de otros especialistas. Estas dos dimensiones de la práctica historiográfica suponen la realización de una tarea que el epigonismo olagüiano soslaya gracias al disfraz ensayístico de la «historiología», el cual, por desgracia para su promotor, no logra enmascarar la verdadera naturaleza de la patraña negacionista, consistente en la

omisión de ciertos testimonios históricos y la tergiversación de otros.

Probablemente, a estas alturas el lector ya debe de estar preguntándose qué causas pueden explicar la abierta adhesión de un autor académico a un fraude historiográfico tan notorio y tóxico como el negacionismo. A mi juicio no son difíciles de establecer. González Ferrín se adscribe al ámbito del Arabismo, disciplina que posee un peso específico propio en los Estudios Andalusíes desde el siglo XIX. Sin embargo, ya al comienzo de su trayectoria profesional, a mediados de los noventa del pasado siglo, la atención de González Ferrín se centró en cuestiones totalmente ajenas a ese campo de investigación y relativas al mundo árabe e islámico contemporáneo. Antes de 2006, su contribución a los Estudios Andalusíes se reducía a una monografía, de setenta y cinco páginas, sobre *El ajedrez en la Córdoba Omeya*.

Su irrupción en dicho ámbito de estudios con la publicación de *Historia general de al-Andalus* rompe por completo con su trayectoria previa. Esta súbita reorientación se acompaña de otro elemento, no menos inesperado: el izado de la bandera negacionista, una tendencia totalmente denostada en el ámbito académico especializado. Ambos aspectos conducen a la misma conclusión: asistimos a una clara improvisación oportunista, destinada a satisfacer inconfesables ambiciones personales. ¿Hay mejor forma de darse a conocer en un gremio del que se es ajeno y en el que se pretende desesperadamente adquirir protagonismo que proclamar disparates que van a contracorriente? La notoriedad está asegurada, pues permite adoptar la cómoda posición de víctima al que los «mandarines» del gremio marginan y soslayan. Una entrada triunfal «a lo grande», propia de las gran-

des «figuras», con la intención de erigirse en antítesis de la «historia oficial». El resultado final se ajusta a lo que cabría esperar de un advenedizo con pretensiones, como revela la reacción mayoritaria de la historiografía académica especializada, a la que me referiré más adelante.

La preocupante ascensión del negacionismo tiene otra de sus expresiones en la reciente aparición de una versión francesa de *Historia general de al-Andalus,* si bien la obra, titulada *Al-Andalus: Europe entre Orient et Occident,* no se ha editado en el país galo, sino en Córdoba y por la misma entidad (Almuzara) que se encargó del original, ahora con la colaboración de la Fundación Tres Culturas, institución pública participada por el Reino de Marruecos y la Junta de Andalucía.

La apología académica de Olagüe permite constatar que el retorno del negacionismo dista de ser un mero «acto de justicia», como pretenden sus seguidores. La recuperación del autor vasco, igual que en épocas anteriores, responde a un proyecto ideológico perfectamente definido. Una leve averiguación de su génesis revela las conexiones que lo sustentan. El propietario de Plurabelle, responsable de la reedición en 2004 de *La revolución islámica en Occidente,* tiene vínculos con Manuel Pimentel, propietario de Almuzara, editorial que publica tanto *Historia general de al-Andalus* como su secuela francesa.

El determinante papel en la reactivación del negacionismo de un personaje tan significado como Pimentel no puede pasar desapercibido: revela que el regreso de Olagüe obedece a intereses ideológicos, vinculados a la promoción del andalucismo. Desde su abandono de la política como ministro del primer gobierno de Aznar, Pimentel ha insistido en una labor de difusión de ideas sobre el pasado vinculadas a ese discurso. Así lo indica su conti-

nua apología de Blas Infante, del que se ha convertido en uno de los máximos panegiristas actuales[183], tanto en lo ideológico como en lo historiográfico, no dudando en calificarlo como «el primero en defender la continuidad histórica del pueblo andaluz» y «el primero en cantar el Al-Ándalus que llevamos dentro». Pimentel expresa la importancia que el negacionismo ha llegado a adquirir en el discurso andalucista a través de la afirmación de la conexión entre Infante y Olagüe[184]:

> «Blas Infante nos muestra, con su habitual apasionamiento, una brillante intuición histórica: que las cosas no fueron tal y como nos la contaron. Décadas después de que Blas Infante fuese asesinado, Ignacio Olagüe escribió, con título en francés, un libro que revolucionaría los conceptos históricos. Los árabes jamás invadieron España. Olagüe defiende lo que Infante ya expuso. El islam no se impuso por una invasión árabe que desplazara a la población autóctona, sino que fue ésta la que fue islamizándose, de forma natural. El brillante erudito Emilio González Ferrín expone, en su formidable Historia General de Al Ándalus, una tesis que desarrolla esa nueva visión de lo andalusí».

La adhesión de Pimentel al negacionismo ha sido directa, explícita y frecuente durante la última década. Una de sus primeras manifestaciones se produce en 2004, con motivo de la edición de la obra *Los otros españoles,* centrada en los denominados «manuscritos de Tombuctú». Sin mencionar a Olagüe, cita ideas suyas, entre ellas la caracterización de Musà ibn Nusayr como

un simple predicador o santón, que la cultura musulmana «más que conquistar militarmente, sencillamente apostoló», que la batalla del Guadalete no fue más que «una escaramuza entre facciones visigodas» y que Eulogio (de nuevo consagrado como «obispo de Córdoba») «no se entera de quien es Mahoma hasta 850». Ideas que, al parecer, transmite a Pimentel el periodista Manuel Navarro Espinosa[185].

La manifiesta vinculación entre la reciente apología del negacionismo y la ideología andalucista la hace explícita también el propio autor de *Historia general de al-Andalus,* quien no sólo muestra una actitud acrítica hacia la mitificación del pasado andalusí elaborada por el fundador del andalucismo, sino que anticipa a Pimentel en la insistencia en la sintonía entre Blas Infante y Olagüe. González Ferrín plantea, incluso, la posibilidad de una influencia directa, de manera que el segundo «bebiese» del primero[186]. La idea sólo puede calificarse de descabellada, dado que el fascista Olagüe se encontraba en las antípodas ideológicas de Infante, asesinado en Sevilla por los golpistas franquistas en agosto de 1936. Pero resulta evidente que, desde la perspectiva andalucista, la posibilidad de conectar a Infante y Olagüe constituye una opción demasiado atractiva como para poder obviarla.

La apología que González Ferrín elabora del discurso historiográfico andalucista vuelve a poner de manifiesto sus limitaciones al enfrentarse al análisis histórico. Refiriéndose a la proclamación de Abderramán I en Archidona en 755, no puede evitar el símil afirmando que trata de una curiosa «seña de proto-andalucismo», dada la coincidencia de haber sido dicha localidad malagueña el «escenario de la célebre proclamación andalucista previa

a la Guerra Civil»[187]. En realidad, Archidona nunca fue escenario de ninguna «proclamación andalucista». Sin duda, el citado arabista quería referirse a la Asamblea de Ronda de 1918, donde se establecieron las insignias de Andalucía, la bandera y el escudo. Previamente, en 1883, se había redactado en la también malagueña Antequera el célebre proyecto de Constitución federal. En este caso, el despiste del «azote de los legajistas» podría venir motivado por el hecho de que Blas Infante estudió en su juventud en las Escuelas Pías de Archidona.

La afinidad de la *Historia general de al-Andalus* con el andalucismo queda de manifiesto a través de Internet. Los sitios web *Foro Abén Humeya* y *Liberación Andaluza* otorgan una cálida bienvenida a la aparición de dicha obra, afirmando con indisimulada satisfacción que «libros como el suyo nos alegran y dan ánimos, al tiempo que nos confirman, nuestro deber moral en la tarea de seguir trabajando en pos de la liberación e Independencia de Andalucía»[188]. Como en los años setenta, el negacionismo alimenta el discurso histórico del andalucismo, desde las premisas del localismo más simplista. Así lo proclama González Ferrín cuando afirma que «la transformación de Hispania en Al Andalus [*sic*] se hace desde dentro» y que «Al-Andalus debe entenderse como la continuidad mediterránea lógica de un tiempo convulso»[189], tratando de minimizar todo aporte exterior, en la línea ya marcada por su maestro.

Antes de finalizar esta primera aproximación a la principal apología académica del negacionismo, conviene volver a insistir en el papel de los medios de comunicación en la difusión del fraude. En efecto, al igual que en el caso de las obras de Olagüe, la publicación de *Historia general de al-Andalus* fue acompañada de una am-

plia serie de elogiosas menciones, ninguna de las cuales alude a su labor de legitimación académica del fraude negacionista, lo que vuelve a situar a los medios en el lamentable papel de partícipes activos de la desinformación. El diario *El País* se hacía eco de la publicación, estableciendo la centralidad de la negación de la conquista como su principal contribución al situarla en el titular de la información[190]. De forma similar, el periódico *Público* legitimaba la negación de la conquista bajo el titular de «Contra los tópicos de al-Andalus», afirmando con solemnidad que la conquista musulmana de 711 constituye «uno de los muchos tópicos» que el autor ha desmontado en su obra, la cual, además, «apuesta por un estudio más científico de esta cultura»[191]. Con mayores dosis, aún, de entusiasmo, el literato M. Francisco Reina, en un artículo publicado en la prensa, calificaba la *Historia general de al-Andalus* de «libro excepcional» y de «ejercicio esclarecedor de historia, que no rehuye luces ni sombras»[192]. En fin, de apoteósico cabe calificar el pronunciamiento del director de *ABC* de Sevilla, Álvaro Ybarra Pacheco, el cual afirma que *Historia general de al-Andalus* «se convertirá con el paso del tiempo en lectura imprescindible para quienes deseen conocer el período histórico en el que los musulmanes dominaron un rincón del sur de Europa»[193].

Pero no son los medios de comunicación los únicos que están contribuyendo a difundir la falacia negacionista. Mucho más grave y preocupante resulta constatar que el principal promotor actual del fraude encuentre acogida en significadas instancias y foros académicos, tanto revistas (*Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*)[194], como Universidades (Complutense de Madrid)[195] y asociaciones profesionales (*Sociedad Española de Es-*

tudios Árabes)[196]. A ello se añade un segundo fenómeno, al que me atrevo a pronosticar un futuro prometedor: la proliferación de referencias acríticas al negacionismo, no tanto en su formato original (*La revolución islámica en Occidente*), excesivamente denostado en el mundo académico, como en la versión «actualizada» (*Historia general de al-Andalus*).

La nota común de este fenómeno radica en la omisión de cualquier clase de referencia explícita a la condición fraudulenta del negacionismo, lo que, sin duda, habrá de contribuir a darle carta de naturaleza como tendencia historiográfica, tal vez heterodoxa, pero legítima. Así se aprecia ya con claridad en publicaciones académicas recientes, algunas relativas a aspectos de la conquista musulmana[197]. Este fenómeno se registra incluso entre arabistas especializados, como Juan Martos, quien, aunque encuadra la mención del negacionismo en el marco de «teorías que intentan negar, paliar o manipular la evidente presencia del elemento árabe e islámico en la Península Ibérica [*sic*]», sin embargo omite toda explícita referencia a su condición de fraude[198], llegando a calificar las teorías de González Ferrín de «deslumbrantes y sugerentes»[199]. Asimismo, aunque no directamente relacionados con su apología del negacionismo, otros pronunciamientos favorables a las ideas de dicho arabista constituyen una manifestación del mismo fenómeno, es decir, la recepción acrítica del fraude en medios académicos[200].

Dentro del grupo de los académicos acríticos debe incluirse a un investigador ilustre como R. García Cárcel, acreditado historiador modernista. Se trata de un caso especial por cuanto, como veremos en el apartado siguiente, dicho autor fue uno de los primeros académicos

en señalar la dimensión españolista de los postulados negacionistas. Aunque no asume, en absoluto, la idea central de Olagüe, sin embargo le otorga autoridad en relación con el problema de las fuentes, precisamente el aspecto en el que las tesis negacionistas revelan de forma más rotunda su naturaleza fraudulenta[201]:

> «Ignacio Olagüe insistió en la idea de que no existe documentación contemporánea ni entre los cristianos ni entre los musulmanes que demuestre la invasión de España por los árabes. No le falta razón, porque efectivamente hay que esperar al siglo XI para que las crónicas musulmanas se lancen a la glosa época de lo que significó el 711 desde el punto de vista musulmán. Según Olagüe no habría sido sino una penetración cultural con dos variantes de cristianismo enfrentadas: el unitarismo y el trinitarismo».

También considero expresión de la misma tendencia las críticas contra quienes han perfilado la orientación ideológica de Olagüe, bajo el argumento de que «no se discuten sus ideas sino que se le descalifica por su pertenencia política»[202]. Si, como parece, se trata de una reprobación del trabajo de M. Fierro, la considero una pésima valoración del mismo, procedente, además, de un investigador que ofrece ciertos síntomas de haber quedado seducido por los «cantos de sirena» del negacionismo. Sea de ello lo que fuere, debe insistirse en que el silencio hace cómplices del mismo a todos cuantos, en el ámbito académico, asisten a su proliferación sin levantar la voz para denunciarlo.

El ascenso del negacionismo en distintos ámbitos constituye la expresión de un fenómeno más general. Como recordaba Felipe Maíllo en el prólogo de su reciente monografía sobre la conquista, «la historia está siendo revisada o inventada hoy más que nunca por personas que no desean conocer el verdadero pasado, sino sólo aquel que se acomoda a sus objetivos»[203]. En este sentido, la explícita e insistente apología académica del negacionismo no invita al optimismo sobre el desarrollo de la investigación histórica en nuestro país. Resulta paradójico que, en pleno proceso de búsqueda de la excelencia y la calidad, se fomenten desde el ámbito universitario fraudes historiográficos como el negacionismo. Parece lógico suponer que los disparates que el autor de *Historia general de al-Andalus* difunde en sus charlas y publicaciones también los transmitirá a sus alumnos a través de su actividad docente. Ello implica que decenas o cientos de futuros arabistas recibirán una formación histórica manipulada y tergiversada y no es improbable que alguno de ellos, en el futuro, contribuya a la perpetuación del fraude.

La responsabilidad no recae sólo en quienes, de manera individual y directa, contribuyen a difundirlo, sino, también, en todas las instancias individuales y colectivas que sirven de altavoz y plataforma de promoción a esta patraña (revistas académicas, instituciones públicas y privadas, sociedades académicas, promotores de reuniones científicas, etc.). Las autoridades educativas y académicas harían bien en tomar buena nota del considerable «tinglado» que se está organizando en torno a la promoción del negacionismo. Es poco probable que lo hagan, dadas las peculiares características del mundo universitario y académico español.

El recorrido por la recepción del negacionismo debe completarse con un análisis de las críticas que le han sido formuladas desde su aparición. A este respecto, considero necesario comenzar con una reflexión previa. Como hemos tenido oportunidad de ver, constituye un argumento central de los partidarios de Olagüe el lamento por el soslayo de sus tesis. Se trata de un argumento falaz.

La producción del autor vasco dista de haber sido sometida a «ninguneo», mucho menos a ninguna clase de censura, sino todo lo contrario. La publicación de sus primeras obras historiográficas, *La decadencia española* y *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, fue glosada en medios de prensa con motivo de su aparición, durante el período franquista, lo que no habría sido posible si se tratara de un autor censurado. La elaboración de *La revolución islámica en Occidente* fue generosamente financiada por una institución tan prestigiosa como la Fundación Juan March y su reedición en 2004 contó con ayuda de la Junta de Andalucía, siendo recibida en algunos medios como un auténtico acontecimiento editorial, según se ha comentado. Lejos de haber sido marginado o «ninguneado», en realidad Olagüe ha recibido, desde el principio, una atención totalmente desmedida, teniendo en cuenta que era, no sólo un mero aficionado a la historia, sino un acreditado falsario que no dudó en manipular los testimonios para justificar sus argumentos.

Lo dicho respecto a los medios de comunicación puede aplicarse, de manera similar, al ámbito historiográfico, como veremos a continuación. En efecto, desde el mismo momento de su aparición, los especialistas acusa-

ron la publicación de las tesis negacionistas, sucediéndose, hasta el momento actual, las manifestaciones de completo rechazo a esta impostura. Es cierto, sin embargo, que, hasta ahora, no se ha procedido a una refutación sistemática de sus falsedades y tergiversaciones documentales. No resulta difícil comprender por qué ha sido así.

Por un lado, el negacionismo partía de la obra de un vulgar aficionado, carente de la formación y los conocimientos suficientes para motivar a los especialistas a contrarrestarlo. Además, como quedará de manifiesto a lo largo de este estudio, el negacionismo se resume en una persistente insistencia en la afirmación de lo absurdo y probablemente no haya nada más frustrante que demostrar lo obvio. Todavía puede añadirse otro motivo más, vinculado a la propia difusión de estas ideas. En efecto, hasta 2006, el negacionismo había permanecido recluido al ámbito de lo esotérico y de los partidarios de la teoría de la conspiración. Con su legitimación académica, la situación ha variado, lo que exige una respuesta más consistente, labor que voy a desarrollar en los dos capítulos siguientes.

Lo que me propongo en este epígrafe consiste, sencillamente, en exponer cómo los investigadores académicos han afrontado el fenómeno negacionista, desde el mismo momento de su aparición. La publicación en 1969 de *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* no pasó desapercibida para los medios especializados internacionales más acreditados. De manera inmediata, relevantes investigadores franceses (J. P. Charnay, R. Le Tourneau) y anglosajones (J. T. Monroe) publicaron reseñas de dicha obra en importantes revistas académicas, coin-

cidiendo en rechazar de manera contundente las patrañas y falacias del autor vasco.

La más explícita de todas ellas fue la del especialista norteamericano Monroe, cuya reseña fue publicada en el *International Journal of Middle East Studies*, revista que edita la Sociedad Norteamericana de Estudios sobre el Próximo Oriente. Este investigador comienza señalando la condición extraacadémica de la obra de Olagüe y la total ausencia de aparato crítico en ella. A continuación, incide en sus connotaciones antisemitas, hablando de forma abierta del «racismo subyacente» a la misma. Monroe supo definir a la perfección la naturaleza fraudulenta del trabajo de Olagüe cuando menciona su continuo acomodamiento a las fuentes que ratifican sus tesis, soslayando u ocultando las que la niegan. El profesor de la Universidad de Berkeley (California) concluye afirmando lo absurdo de una refutación pormenorizada de la obra de Olagüe, ya que «el espacio impreso es hoy día un lujo en las revistas académicas». El remate final de su reseña constituye uno de los mejores alegatos contra el fraude negacionista y, por ello, creo que merece la pena reproducirlo en su integridad[204]:

> «El lector, exhausto y sospechoso de las motivaciones políticas y chovinistas del autor, se pregunta igualmente si el Sr. Olagüe continuará con esta línea de investigación, mostrando, por ejemplo, que los romanos nunca conquistaron la cuenca del Mediterráneo, que los normandos no invadieron Inglaterra, etc. ¿Tal vez demostrará, incluso, que los españoles nunca conquistaron un imperio en América? Asimismo, el lector se pregunta cómo una casa edito-

> rial reputada puede haber aceptado asociar su nombre con semejante libro. A este respecto, sin embargo, podría perderse un aspecto importante, pues el libro posee una gracia redentora suficiente para salvarlo de la total indiferencia que, por lo demás, merece. En su intento por reescribir la historia, en su visión del pasado humano como material útil aprovechable para escribir ciencia ficción, resulta a la vez entretenido e instructivo y, algún día, constituirá una evidencia documental clave, esperemos que sea la última, para el futuro historiador cuya tarea consista en escribir la historia de los prejuicios anti-islámicos y anti-árabes en el mundo occidental».

Las reacciones a la aparición de *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* fueron más amplias en Europa, en particular por lo que se refiere a Francia y España. Tres investigadores franceses de gran prestigio reseñaron dicha obra. El más benevolente de ellos fue Jean-Paul Charnay, quien publicó una muy breve y acrítica recensión en la revista *Archives des Sciences Sociales des Religions* (1971). Mucho más explícita, en cambio, fue la reacción de los otros dos autores. El primero de ellos, Roger Le Tourneau, criticó el libro en *Revue de l'Occident Musulman et la Méditerranée,* importante publicación académica del país galo.

Le Tourneau comienza destacando la repugnancia del autor vasco ante la idea de que España hubiera podido ser conquistada por los árabes. Respecto a su insistencia sobre la cronología tardía de las fuentes que narran la conquista, Le Tourneau indica que se trata de algo cono-

cido desde hace tiempo por los especialistas y que, sin embargo, la coincidencia de las fuentes cristianas y musulmanas constituye una evidencia suficiente en sí misma como para poder hacer caso omiso. Pese a ser oscura y poco verosímil en algunos aspectos, la conquista, afirma Le Tourneau, no puede ser rechazada.

El especialista francés no oculta su sorpresa ante la peculiar heurística de Olagüe quien, de forma desenfadada, señala que la ausencia de documentos no le impide realizar ciertas afirmaciones, como que el Islam fue difundido por predicadores desconocidos tanto para nosotros como para sus coetáneos. Este tipo de asertos no pueden, señala Le Tourneau, ser suscritos por un historiador. Asimismo, la utilización de los textos de los mozárabes cordobeses por parte de Olagüe como demostración de la inexistencia de «verdaderos musulmanes» hasta mediados del siglo IX «sobrepasa los límites de la imaginación», en palabras del investigador francés. Más adelante, en el tercer capítulo, tendré oportunidad de desarrollar de forma más amplia la manipulación sistemática que Olagüe realizó respecto a estos textos con el fin de justificar sus disparates.

Le Tourneau, en definitiva, destacaba como aspecto de la obra su índole acientífica y extraacadémica, al tratar de presentar bajo la apariencia de demostración lo que califica como reacción sentimental basada en el rechazo a la idea de que España pudiera haber sido conquistada por los «moros», tratando de minimizar todo lo posible la influencia cultural del mundo musulmán sobre la Península[205].

La tercera réplica de relieve corrió de parte del medievalista Pierre Guichard en un amplio artículo publicado en la revista francesa de historia más prestigiosa a nivel

internacional, *Annales ESC*, posteriormente traducido al castellano. Para quienes no conozcan al citado autor, baste decir que se trata de uno de los investigadores más influyentes en el ámbito de los Estudios Andalusíes de las últimas cinco décadas. Sus consideraciones, por lo tanto, se erigen en expresión de una opinión plenamente autorizada. Tras reconocer que la edición de la obra tuvo en Francia «cierto eco», Guichard no duda en calificar de insostenible la tesis de Olagüe, denunciando su condición de montaje e historia-ficción. A continuación señala una triple clasificación de los planteamientos principales del autor, diferenciando entre los inaceptables (la inexistencia de fuentes antiguas relativas a la conquista), los poco probables (persistencia del arrianismo tras la conversión de los visigodos al catolicismo en 589) y los plausibles aunque no demostrados (correspondencia entre hechos históricos y «pulsiones» climáticas).

El principal interés de la crítica de Guichard radica en haber sabido enlazar el negacionismo con el discurso españolista, siendo el primero en identificar este hilo conductor, más tarde afinado por M. Fierro, como ya se ha dicho. Coincidiendo con el argumento de Monroe, el medievalista francés señala la imposibilidad de entender los planteamientos de Olagüe sin contextualizarlos dentro de la corriente tradicionalista, es decir, españolista, caracterizada por su repugnancia en admitir que la conquista musulmana tuviese como consecuencia la profunda orientalización y arabización de la sociedad peninsular. La posición de Olagüe en este discurso resulta original debido a que, aunque acepta la orientalización, niega la conquista, pero siempre dentro del mismo esquema continuista en el que la civilización andalusí se explica

como el resultado de una evolución interna, más que la consecuencia de una intervención exterior. De esta forma, como afirma Guichard, «la naturaleza profunda de España no fue modificada» y «la sociedad española aceptó el Islam sin renegar de sí misma»[206].

Después de su primera denuncia del fraude negacionista en 1974, P. Guichard ha insistido de forma continuada durante toda su trayectoria en la denuncia de las falacias de Olagüe. Lo hizo en su ya citada obra *Al-Andalus* de 1976, donde reiteraba los argumentos ya señalados dos años antes, haciéndose eco, además, de la aparición de *La revolución islámica*. A mediados de los ochenta, en una síntesis de historia medieval de España publicada en Francia y luego traducida al castellano, reiteraba la naturaleza «científicamente indefendible» de la tesis del autor vasco, calificándola de «elucubraciones de ciencia-ficción». Poco más tarde, en otra obra editada en Francia en 2000 y dos años más tarde en nuestro país, calificaba como «históricamente insostenibles» las tesis negacionistas, indicando, además, que sus motivaciones nacionalistas merecerían un análisis más profundo. Más recientemente, en un artículo dedicado a la conquista árabe de la Península, Guichard alude al «delirio historiográfico» de Olagüe[207].

La firme actitud de Le Tourneau y Guichard dignifica la reacción de la historiografía francesa hacia el negacionismo, degradada por los pronunciamientos acríticos y condescendientes de investigadores como Vincent y Pérez. A ellos cabría añadir a otro ilustre especialista, Jean-Pierre Molénat, quien, en un estudio dedicado al emplazamiento de las iglesias en la Córdoba Omeya, alude a las tesis de Olagüe, autor al que califica que como «a veces perspicaz y la mayor parte del tiempo extraviado»,

añadiendo que en modo alguno comparte su tesis central[208].

Sería necesario, tal vez, matizar la caracterización de Olagüe como representante del tradicionalismo españolista, en la línea de lo indicado por M. Fierro. En efecto, el negacionismo constituye, en realidad, la manifestación de un revisionismo que reacciona frente al españolismo excluyente, cuya tesis de la Reconquista implicaba el denuesto de al-Andalus. El autor vasco, en cambio, se sitúa en una perspectiva que lo identifica con el españolismo integrador, responsable de la acuñación de la noción de «España musulmana» y abiertamente partidario del acomodo del período musulmán dentro del marco general de la historia nacional[209].

A diferencia de la francesa, la historiografía anglosajona se ha mantenido bastante al margen de las controversias suscitadas por el seudohistoriador vasco, por lo que apenas cabe reseñar algunas breves referencias aunque, eso sí, procedentes de investigadores de prestigio. R. Collins mencionaba de pasada la primera versión francesa de la obra de Olagüe, encuadrándola en el marco de la historiografía españolista, según lo estipulado por Guichard. Más severo fue el pronunciamiento de otro de los más ilustres medievalistas británicos, Peter Linehan, quien, a comienzos de los noventa, describía a Olagüe como «comprometido defensor de la tesis de la continuidad» y descalificaba su minusvaloración de la *Crónica mozárabe de 754* en términos de meras «suposiciones erróneas» cuya «metodología se ha descartado por defectuosa». En tiempos más recientes cabe registrar la referencia que proporciona Chris Wickham, considerado entre los mejores especialistas en Alta Edad Media en la actualidad y autor de la síntesis de referencia sobre dicha

época. Aludiendo a la disputada legitimidad del período islámico en la memoria histórica española, el profesor de Oxford menciona la versión francesa de la obra de Olagüe como ejemplo de las tendencias más conservadoras[210].

Tras la revisión del panorama internacional, procede, a continuación, glosar las reacciones que el negacionismo ha generado en el ámbito académico nacional, donde la aparición de *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* no pasó inadvertida. Aunque es cierto que las revistas académicas no acusaron la publicación de la obra, no puede minusvalorarse la reacción que desde el Arabismo manifestó Pedro Martínez Montávez, a través de una amplia nota publicada en el diario *Informaciones* (27 de mayo de 1971). Por su contenido y extensión, el texto de Martínez Montávez debe considerarse como una auténtica reseña académica, si bien el medio no resulta el más habitual para la formulación de una crítica de esta naturaleza[211]. En todo caso, revela, una vez más, la atención mediática que siempre se ha otorgado en España a Olagüe, en particular, y al negacionismo, en general.

Esta reseña posee un gran interés, pues representa la primera reacción académica en España al negacionismo. Martínez Montávez no escatima calificativos a la obra de Olagüe, refiriéndose a su índole asistemática y su ausencia de rigor expositivo, denunciando su naturaleza de «historia-ficción». También alude a la «endeblez y anacronismo» de la bibliografía manejada por el autor, al cual reprocha su anclaje en la historiografía decimonónica, desconociendo o soslayando la producción posterior del Arabismo y el Medievalismo. En definitiva, el citado arabista concluye señalando la naturaleza descabellada y sensacionalista de la obra.

A las reacciones suscitadas durante la década de 1970 por Charnay, Le Tourneau, Monroe, Guichard y Martínez Montávez deben añadirse los pronunciamientos que han expresado en tiempos posteriores otros arabistas españoles, siempre bajo el denominador común del rechazo a la falacia negacionista. En su contribución a una publicación colectiva de naturaleza divulgativa, Juan Vernet, uno de los más importantes arabistas españoles del siglo xx, se hacía eco de las publicaciones de Olagüe señalando que su tesis «no resiste un examen histórico serio», si bien consideraba necesario mencionarlas debido a dos motivos: tanto por haber alcanzado «cierta repercusión» como a su condición representativa de posturas subyacentes en determinadas interpretaciones sobre el significado de la conquista islámica de la Península[212]. No menos contundente fue el pronunciamiento de Pedro Chalmeta, otro de los grandes especialistas en Estudios Andalusíes de nuestro país durante las últimas décadas, quien, al comienzo de su *Invasión e islamización,* insiste en la calificación de «historia-ficción»[213], ya utilizada por Martínez Montávez.

La proliferación del negacionismo desde comienzos del nuevo siglo xxi en los sitios web vinculados al andalucismo islamizante fue la ocasión para un nuevo pronunciamiento desde el Arabismo español, de la mano de Dolors Bramón. Pese a tratarse de una breve nota publicada en Internet, cabe destacar la ausencia de ambigüedad de la autora, la cual no duda en calificar como disparates las afirmaciones del autor vasco[214].

Junto a Martínez Montávez, Vernet, Chalmeta y Bramón, otra arabista española que ha mostrado de forma explícita y reiterada su rechazo a los postulados negacionistas ha sido Nieves Paradela. En 2005 publicó una re-

seña sobre una publicación de Manuel Pimentel cuyo título es ya, en sí mismo, bastante elocuente («¿Godos en Tombuctú? Riesgos y desvaríos de la historia ficción»). En ella lamentaba el apego del político y editor cordobés a la «las veleidades pseudohistóricas de Ignacio Olagüe y su peregrina idea de que los árabes nunca invadieron Hispania», rematando su crítica de la siguiente forma[215]:

> «Lo peor de este delirio no es sólo la falsedad absoluta de los datos aducidos —tan fáciles de refutar en fin de cuentas— sino la visión histórica que anima discursos semejantes y que llegan incluso a cobrar prestigio en una variedad grande de instancias. Incluidas las políticas».

En una publicación más reciente, dicha investigadora reitera estas críticas en términos similares, volviendo a aludir a la «delirante teoría de que la Península no fue nunca conquistada por los árabes». Refiriéndose a Olagüe, lamenta la actitud de quienes, «en su tiempo e incluso hoy mismo, le concedieron y le conceden crédito y aplauso»[216].

A las importantes reacciones suscitadas frente al negacionismo en el ámbito del Arabismo deben sumarse las procedentes de los medios historiográficos profesionales. Tal vez una de las más tempranas fuese la de García Cárcel, quien, en un trabajo de revisión de la historiografía morisca publicado en 1977, aludía a Olagüe vinculándolo al «empeño en considerar el período islámico como un paréntesis en la historia nacional». De esta forma venía a coincidir con lo estipulado por Guichard respecto a la adscripción del negacionismo al discurso espa-

ñolista, aunque no cita al medievalista francés[217]. Lamentablemente, en tiempos recientes dicho investigador parece haberse sumado al grupo de los acríticos, como veíamos más arriba. Por su parte, dos acreditados investigadores como C. Martínez Shaw y M. Sánchez Martínez, con indudable sorna, atribuían cierto sentido del humor a Olagüe al plantear si realmente los árabes invadieron la Península[218]. En una línea similar, J. M. Cuenca Toribio caracterizaba con acierto a Olagüe como «un franco-tirador de los que tanto abundan en el ámbito historiográfico»[219].

Entre los historiadores españoles más ilustres y críticos del negacionismo se cuenta Antonio Domínguez Ortiz, el cual dejó constancia explícita de su rechazo a los desvaríos de Olagüe en una obra de síntesis sobre la historia de Andalucía editada en 1983, en la que, al abordar la cuestión de la conquista musulmana, formuló con total elocuencia su opinión al respecto[220]:

> «El colmo de la paradoja se la apuntó hace pocos años Ignacio Olagüe, hombre de muchas y mal digeridas lecturas, aficionado a plantear hipótesis sensacionalistas, autor de un libro que publicó primero en francés bajo este llamativo título: *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* (*Los árabes no invadieron nunca España*). Escarmentado por los palos que recibió de la crítica francesa, puso a la edición española un título más moderado, pero el fondo argumental era el mismo, como también fue igual el rechazo de la crítica solvente. En resumen, Olagüe sostenía que la transformación del estado visigótico cristiano en un estado muslim

se operó por fuerzas internas, sin necesidad de conquista externa, por conversión al Islam de unas poblaciones que, mediante la doctrina arriana, negadora de la Trinidad, estaban preparadas para recibir la doctrina monoteísta del Islam y acusar a los cristianos de trinitarios politeístas. Este razonamiento es absurdo para el conjunto de España, donde en el siglo VIII ya no había arrianos, y más absurdo aún para la Bética, en la que la influencia de los visigodos arrianos fue insignificante. Lo que sí puede admitirse, y ello se ha subrayado muchas veces, es que las masas rurales de escasísima cultura religiosa creyeran que el Islam era una especie de secta cristiana».

No obstante, a mi juicio los pronunciamientos más contundentes y elocuentes dentro de este ámbito corresponden a otro modernista, Antonio L. Cortés Peña, formulados en el marco de un análisis del discurso andalucista. En un trabajo de 1994 se refería a las ideas de Olagüe en términos de «historia-ficción» y «superchería», y años más tarde volvía a insistir sobre la «indocumentada fantasía de Olagüe, en la que se niega la invasión islámica de España», añadiendo, a continuación, las siguientes consideraciones[221]:

«Si todos los repudios científicos no impidieron que los inevitables iluminados, seguidos por osados grupos de ignorantes, y “popularizados” por el siempre buscado sensacionalismo de algunos profesionales de los medios de comunicación, hicieron suya la propuesta de

> Olagüe, hoy día resulta vergonzante mantener semejante manipulación».

No menos explícito ha sido el rechazo a las fantasías de Olagüe entre el colectivo de los medievalistas, respecto al que considero de particular relevancia el pronunciamiento de Antonio Malpica, experto en Arqueología y uno de los primeros medievalistas españoles en orientar su especialización hacia el ámbito de los Estudios Andalusíes. En el estudio preliminar que elaboró para la reedición, en 1995, de *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente,* Malpica mencionaba la extrañeza de Pierre Guichard ante las simpatías de los intelectuales españoles de izquierdas hacia el negacionismo, no dudando él mismo en desechar dicha teoría como un mero disparate[222]. De manera más moderada, Julio Valdeón, tras apuntar la vocación provocadora de Olagüe, concluía afirmando que su hipótesis había naufragado[223].

También desde el ámbito de la historiografía profesional se ha puesto de manifiesto otro aspecto al que considero necesario referirme, pues hasta ahora apenas se ha aludido a ello. Me refiero a la importancia que el autor vasco otorgó a la evolución climática en el devenir de los acontecimientos históricos y, en concreto, a la por él calificada como «revolución islámica». La conveniencia de remitirnos a esta cuestión se incrementa si tenemos en cuenta que algunos de los críticos de Olagüe han valorado esta faceta de su discurso como una de sus aportaciones más rigurosas u originales, según hemos visto anteriormente en el caso de Guichard o Glick. A mi juicio, la aportación de Olagüe ha sido claramente sobrevalorada, incurriéndose en el riesgo de que se erija en elemento de

legitimación de los desvaríos del autor de *La revolución islámica en Occidente*.

Para una correcta apreciación del sentido del pensamiento de Olagüe en esta materia me voy a servir de un estudio de Mariano Barriendos, especialista en Paleoclimatología y Climatología Histórica. Dicho investigador se refiere a *La decadencia española* en el contexto de una revisión general de la evolución de los estudios sobre esas materias en España, y lo hace en unos términos que me parecen de gran relevancia para comprender el verdadero significado de la utilización que hizo Olagüe de los aspectos climáticos. En efecto, Barriendos contextualiza su aportación en el marco de «las corrientes de pensamiento determinista vigentes durante la primera mitad del siglo XX, vinculadas estrechamente a regímenes autoritarios o fascistas», las cuales «emplearon profusamente la información climática del pasado para explicar y justificar el auge y declive de civilizaciones enteras, movimientos migratorios y crisis sociales y económicas»[224]. La vinculación de Olagüe con el determinismo climático ligado a las corrientes fascistas resulta perfectamente coherente con los restantes elementos que integran el discurso historiográfico del seudohistoriador vasco. Por lo demás, la reflexión de Barriendos coincide de pleno con las del estudio de Maribel Fierro, siendo ambos independientes, lo que otorga incluso mayor consistencia a sus conclusiones.

La reedición en 2004 de *La revolución islámica en Occidente,* así como las adhesiones al negacionismo procedentes del mundo académico han intensificado el nivel de la respuesta desde ese mismo ámbito. Dicha reedición fue reseñada en publicaciones especializadas, aunque con resultados desiguales, como ya hemos visto al co-

mentar el caso de Mialdea. Muy distinto fue el parecer de Maribel Fierro, la cual adelantó en *Revista de Libros* algunas de las conclusiones que más adelante incorporó a su ya citado estudio monográfico sobre la obra de Olagüe[225], al que me voy a referir a continuación.

La revista *Medievalismo,* órgano de expresión de la Sociedad Española de Estudios Medievales, publicó, en su número de 2006, la única reseña académica realizada en España sobre *Historia general de al-Andalus*. En ella puse de manifiesto su total alejamiento de los problemas historiográficos que interesan a los especialistas, su planteamiento ensayístico, ajeno a la metodología de la investigación histórica, y su desdén por los testimonios históricos[226]. La reacción de González Ferrín a estas críticas sólo puede calificarse de avinagrada y ajena a los más elementales preceptos académicos. En efecto, no sólo me tildaba, de manera despectiva, de «legajista», sino que, además, lo hizo en un *blog*[227], ignorando la invitación a publicar una réplica en la propia revista que editó la reseña. Tampoco ofrece argumento alguno en la nueva edición de la obra, publicada en 2009, donde mantiene las mismas premisas de la versión original.

Pese a ello, el citado autor parece haber tomado nota de algunas de las observaciones que formulé en esa reseña. Me refiero, en particular, al inusual y confuso sistema de organizar las referencias bibliográficas, que se ordenaban al final del libro por orden de aparición, en lugar de seguir la clasificación alfabética de autores, como es usual en el ámbito académico. Asimismo, debido, sin duda, a su escasa familiarización con la producción bibliográfica más básica del ámbito de los Estudios Andalusíes, el autor escribe erróneamente el nombre del más importante especialista durante la primera mitad del si-

glo XX, el francés E. Lévi-Provençal. No se trata de algo puntual, sino que se repite en varias ocasiones, en las que da hasta cuatro versiones distintas: «Levy-Provençal», la más frecuente y menos distorsionada, «Levy-Procençal», «Levi-Provenzal» y «Levy-Procenal»[228].

En las sucesivas reediciones de *Historia general de al-Andalus,* González Ferrín ha ordenado sus referencias bibliográficas y, además, denota haber aprendido a escribir bien el nombre del historiador francés. Lamentablemente, no ha sucedido lo mismo con el de otra importante investigadora, Patricia Crone, que ha sido rebautizada como «Crane»[229]. Esta peculiar originalidad ortográfica no se limita a los nombres de acreditados especialistas, sino que afecta a célebres personajes históricos, entre ellos el faraón egipcio Akenatón, al que llama «Aketanón», el abad cordobés Esperaindeo, «Esperaideo», y el obispo malagueño Hostegesis, citado como «Hostengesis»[230]. Pese a la importancia que tienen en la elaboración de la falacia negacionista, los autores mozárabes no se le dan demasiado bien, pues transforma el *Apologético de los mártires* (*Liber apologeticus martyrum*) de Eulogio en *Apología del martirio* (*Apologeticum martyrium*)[231]. La reiteración revela que no se trata de erratas aisladas, sino de la perpetuación de una tradición indocumentada inaugurada por el propio Olagüe, lo que debemos considerar una de las marcas distintivas del negacionismo.

Para el lector no especializado, detalles como el desconocimiento de la ortografía del nombre de relevantes investigadores o de algunos personajes y obras históricos y la forma desordenada e ilógica de citar la bibliografía podrían parecer anecdóticos o superfluos, atribuibles a irrelevantes descuidos. En realidad es todo lo contrario.

Se trata de aspectos que poseen un significado propio y que cobran sentido cuando se ponen en relación con el contenido de la obra y su adhesión al fraude negacionista. Desde esta perspectiva, nos revelan el perfil del autor, que se define por su falta de especialización, su condición de diletante y advenedizo, su amplia ignorancia de las metodologías de trabajo de los historiadores y, sobre todo, su desdén por el rigor y por los testimonios históricos. En definitiva, un conjunto de cualidades que pueden sintetizarse en una idea, ausencia de profesionalidad y solvencia en la investigación histórica.

Las críticas que formulé en 2006 no han sido las únicas expresadas desde entonces, ya que otros investigadores, mucho más acreditados, se han manifestado en términos similares. En primer lugar M. Fierro, en su citado artículo sobre las conexiones fascistas de Olagüe, donde se remite de forma explícita a mi reseña y califica *Historia general de al-Andalus* como «derroche de ignorancia»[232]. Más recientemente, un eminente experto en Estudios Andalusíes, el medievalista Eduardo Manzano Moreno, no ha dudado en calificar de insostenibles las tesis negacionistas, insistiendo en que el autor de *Historia general de al-Andalus* recorre «una senda plagada de errores»[233].

La proliferación de las ideas de Olagüe ha generado más recientemente opiniones de repulsa por parte de otros destacados representantes del Arabismo español, que se añaden a las ya expresadas por Martínez Montávez, Vernet, Chalmeta, Bramón y Paradela. Así lo acredita Rafael Valencia en una reciente síntesis de la evolución historica de al-Andalus, en la que no oculta su rechazo total tanto hacia las ideas del seudohistoriador vasco como respecto a quienes las fomentan[234]:

> «El hecho de la inexistencia de fuentes contemporáneas a la conquista ha hecho surgir hipótesis peregrinas, reconstruyendo la historia mediante fabulaciones, interpretaciones sesgadas y textos fragmentarios. Una de ellas fabula con la existencia en la zona de una prolongada guerra civil de 75 años, tras el acceso al poder del rey godo Rodrigo, que acaba con la victoria de los herejes arrianos. Estos habrían evolucionado hasta el islam por movimientos internos más que por una conquista propiamente dicha llevada a cabo por contingentes venidos desde el exterior. En su conjunto, esta posición constituye una invención insostenible a partir de los testimonios que conservamos y de los hechos posteriores. Se trata además de una hipótesis similar a las reconstrucciones tradicionales tardías del norte de África que afirma que los indígenas estaban "predispuestos para el islam". La fabulación ha tenido eco en algunos cultivadores de la ensayística literaria, además de defenderla conversos españoles al islam que mantenían tesis de nacionalismo andalusí a finales de los años setenta y principios de los ochenta del pasado siglo».

Consideraciones de un tono muy parecido, aunque menos extensas, se registran en publicaciones actuales de otros arabistas, como M.ª Antonia Martínez Núñez o M.ª Jesús Viguera[235]. La presencia creciente de este tipo de pronunciamientos en publicaciones de acreditados expertos en Estudios Andalusíes constituye un síntoma elocuente de dos fenómenos. Por un lado, la, por desgracia,

creciente proliferación de las ideas negacionistas y, de otro, la conciencia entre los especialistas de la necesidad de no permanecer impasibles ante este fenómeno y de formular opiniones críticas que permitan, sobre todo a los lectores no especializados, apreciar la verdadera naturaleza del fraude historiográfico generado por Olagüe.

Considero que la revisión de la respuesta académica al negacionismo ha de concluir con el estudio de M. Fierro sobre Olagüe, no sólo debido a su indiscutible autoridad entre los especialistas actuales, sino también porque ese trabajo constituye la más importante contribución para entender la procedencia del fraude. Aparte de proporcionar una primera aproximación a la trayectoria biográfica del autor vasco, Fierro ha sabido identificar con precisión su discurso historiográfico. Trabajando con material perteneciente al propio legado de Olagüe, depositado en la Casa de Velázquez, establece un importante hilo conductor que enlaza con la caracterización en su día propuesta por Guichard cuando invocaba la necesidad de insertarlo en el discurso del tradicionalismo españolista. Si ya B. Vincent lo caracterizaba como «uno de los primeros jonsistas»[236], Fierro ha enfatizado este aspecto al destacar la conexión entre su ideario fascista y su producción historiográfica, indicando que el proyecto de Olagüe se dirigía a elaborar una «historia nacional fascista que pudo haberse transformado en oficial de haber logrado Ramiro Ledesma Ramos esa "Conquista del Estado" a la que hace referencia la revista por él fundada»[237].

Antes adelantaba que no era mi intención en este apartado desarrollar una crítica pormenorizada al negacionismo, sino revisar los pronunciamientos académicos que se han expresado en su contra como forma de des-

mentir el argumento del «ninguneo» académico hacia Olagüe y sus seguidores. No obstante, en los capítulos siguientes me propongo elaborar una refutación más amplia, específica y argumentada. Me consta que algunos colegas consideran errónea mi actitud, ya que supone otorgar un protagonismo desmedido a quienes no dejan de ser vulgares falsarios. Lo correcto, según este planteamiento, sería ignorar los desvaríos de los negacionistas. Pese a que «no hay mayor desprecio que no hacer aprecio», a mi juicio esta posición no resulta admisible en el ámbito profesional de la investigación histórica. Por el contrario, considero que la refutación del negacionismo representa una obligación insoslayable, debido a varios motivos.

El negacionismo no es sólo una simple conjunción de planteamientos erróneos ni tampoco una lectura heterodoxa, pero rigurosa, del pasado, sino algo mucho más grave. Se trata de una impostura, un auténtico fraude historiográfico concebido de manera nada inocente. Así lo revela el perfil ideológico de quienes lo han creado, promovido y fomentado, habitualmente desde fuera del mundo académico y siempre de forma ajena al Medievalismo y los Estudios Andalusíes. El silencio no constituye una actitud correcta frente al fraude, no sólo porque, como suele decirse, «quien calla otorga», sino también debido a que nos hace cómplices. Los historiadores profesionales tenemos la obligación de preservar el conocimiento histórico de todo intento de manipulación, cualquiera que sea su procedencia. El negacionismo da mala fama al conocimiento histórico. Lo ensucia y lo degrada hasta hacerlo irreconocible. Como historiador, produce indignación que haya quien, por el mero hecho de pertenecer a la academia, crea tener derecho a utilizar un ob-

jeto de trabajo ajeno y transformarlo en una palanca de promoción profesional. Por todo ello, no parece recomendable dejar proliferar semejante impostura sin, al menos, identificarla y caracterizarla en sus justos términos.

Parafraseando el célebre axioma de Edmund Burke, cabría decir que, para que un fraude como el negacionismo haya prosperado hasta alcanzar respaldo académico sólo ha sido necesario que los historiadores profesionales no se hayan ocupado de refutarlo de manera sistemática. Por mi parte, asumo la necesidad de dicha labor. Como dije en el prólogo, soy consciente de que me enfrento a una tarea ímproba y, probablemente, vana. Los mitos son indestructibles, pues no se basan en la razón ni en el pensamiento científico, sino en la fe, aproximándose más a la religión que a cualquier otra forma de conocimiento. Sólo cabe, por lo tanto, denunciar la verdadera naturaleza del negacionismo, la de una interesada y flagrante impostura historiográfica vinculada a determinados proyectos ideológicos, el nacionalismo español y el andalucismo. El lector podrá así, al menos, tener una idea más acabada de lo que representa.

Invasión y conquista, dos caracterizaciones distintas de 711

Tras el análisis previo y como forma de concluir este primer capítulo, quisiera realizar unas breves reflexiones sobre cuestiones terminológicas y conceptuales relativas a la forma de caracterizar el proceso iniciado en 711. Se trata de un aspecto que considero relevante aunque, sin embargo, hasta ahora la historiografía especializada no le ha prestado apenas atención, lo que revela la ausencia

de una clara conciencia sobre la relevancia de este asunto. Dado que pretendo dedicarle un estudio específico que se publicará más adelante, me limito a resumir a continuación algunas ideas generales.

Como hemos visto en los apartados anteriores, la terminología historiográfica no suele ser inocente, sino que, por el contrario, encierra significados que, en muchas ocasiones, poseen fuertes dosis de carga ideológica. El problema radica en que ese contenido pasa, en demasiadas ocasiones, desapercibido, o se asume como algo inocuo cuando, en realidad, no lo es, pues contribuye a transmitir visiones muy sesgadas de aspectos del pasado.

Para contrarrestar los prejuicios y desvaríos de nuestra tradición historiográfica, considero necesario plantear la forma de caracterizar el origen de la presencia musulmana en la conquista. Ello exige que, frente a los negacionistas, se insista en la afirmación de la plena realidad histórica de la conquista y que, frente al discurso españolista, se cuestione la idoneidad de la utilización del término «invasión» para caracterizar el origen de al-Andalus. Dado que el fraude negacionista será refutado de manera sistemática en capítulos siguientes, me centraré a continuación, de forma breve, en la crítica a la noción de «invasión», ampliamente extendida en la historiografía más especializada, ya desde la primera monografía, la de Eduardo Saavedra (*Estudio sobre la invasión de los árabes*), hasta trabajos académicos mucho más recientes.

En principio, el sentido básico de «invasión» es el de una irrupción por la fuerza, lo que se adapta al contexto de lo sucedido en 711. Sin embargo, no puede soslayarse que, al mismo tiempo, dicho término posee unas potentes connotaciones valorativas, ya que indica una ocupación de naturaleza anormal o irregular, señalando, por lo

tanto, un sentido peyorativo. Más aún, como indiqué con anterioridad, en términos biológicos, «invasión» sirve para expresar la actuación de agentes patógenos en un organismo. Así pues, al utilizar esta palabra para definir los hechos asociados a 711 se genera, aunque sea de manera implícita, un juicio de valor que expresa la idea de ilegitimidad, lo que, en mi opinión, resulta incompatible con el análisis historiográfico. En efecto, la formulación de valoraciones morales sobre los hechos históricos no forma parte de la labor del historiador profesional, cuya tarea consiste en tratar de comprender y explicar los procesos, no en legitimarlos o ilegitimarlos.

La idea de «invasión», con su fuerte dimensión valorativa, procede de la visión catastrofista de las fuentes cristianas medievales, que expresan la visión de los vencidos, proyectada desde el siglo XIX en el discurso españolista. Constituye, por lo tanto, el contrapunto del *fath,* entendido como el concepto que define el discurso legitimador de los conquistadores. Aquí radica mi primera objeción, ya que, como queda dicho, la utilización del término «invasión» revela una forma de entender los hechos de 711 derivada de una de las partes del conflicto, los vencidos, y vinculada a un discurso historiográfico fuertemente lastrado por prejuicios políticos e ideológicos.

Resulta fácil comprobar la naturaleza tendenciosa de la utilización del concepto de «invasión» como caracterización de la conquista islámica. En primer lugar, no por casualidad es la fórmula utilizada de manera invariable por la más rancia tradición españolista, partidaria de la ilegitimación de la conquista y, en general, de toda la presencia musulmana en la Península, desde Saavedra hasta Vidal y Fanjul. Las nociones de «invasión árabe» o

«invasión islámica» de España, por lo tanto, forman parte del discurso historiográfico del españolismo nacionalcatólico.

Dicha tendenciosidad también se aprecia en relación con otra de las características del empleo de dicho término, su naturaleza selectiva. Frente a la utilización sistemática en la historiografía españolista de la idea de «invasión» para describir los acontecimientos de 711, en cambio nunca se emplea para designar procesos históricos similares. Dicha historiografía no utiliza expresiones como «invasión» romana o visigoda de la Península, «invasión» castellana o aragonesa de al-Andalus o, menos aún, «invasión» de América. En su lugar se prefieren expresiones como «incorporación», «descubrimiento» o, simplemente, «conquista». Esta utilización selectiva del léxico historiográfico no tiene nada de casual ni de inocente, sino que revela profundos y, a menudo, inconfesables alineamientos ideológicos.

Junto a la tendenciosidad, la segunda razón que obliga a cuestionar la idea de invasión como caracterización de los hechos sucedidos en 711 se deriva del riesgo inherente a la utilización inconsciente del lenguaje en la práctica historiográfica. La terminología no constituye un aspecto secundario, pues revela elementos o aspectos que, si bien en apariencia resultan inocuos, sin embargo, poseen un indudable significado. En este sentido, el empleo de determinado vocabulario puede revelar la asunción de ideas que, aunque estén lejos de la intención del emisor, quedan implícitas en las propias connotaciones del lenguaje.

En relación con el aspecto que nos ocupa, ello queda de manifiesto en la caracterización de la conquista como «invasión» por parte de investigadores nada sospechosos

de afinidad con la visión catastrofista o con el discurso españolista del que la misma se deriva. Tal vez el caso más significativo sea el de los ya citados historiadores Barbero y Vigil, pioneros en la crítica del concepto tradicional de Reconquista y, sin embargo, usuarios habituales del término «invasión» como forma de definir el origen de al-Andalus, a pesar de tratarse de un concepto indisolublemente asociado al discurso españolista del que emana la propia noción de Reconquista.

Podrían añadirse otros ejemplos, entre ellos los de acreditados historiadores, asimismo ajenos por completo al discurso nacionalcatólico, como Miquel Barceló o, sobre todo, Pedro Chalmeta, el cual emplea dicha caracterización en el título de su monografía de 1994 (*Invasión e islamización*)[238]. Se trata de un fenómeno relativamente generalizado y que posee manifestaciones incluso en la historiografía más reciente[239], lo que revela la ausencia de una conciencia clara respecto a la relevancia de este asunto incluso entre los investigadores especializados.

Así pues, existen razones suficientes para considerar conveniente la eliminación del concepto de «invasión» como forma de caracterizar el origen de al-Andalus. En su lugar, considero que el término idóneo es el de conquista, entendida como la acción de ganar un territorio a través de medios bélicos. Dicha definición se adapta a la naturaleza de los hechos históricos de 711 sin contener ninguna implicación valorativa, representando, por lo tanto, una aproximación más válida.

Antes de dar por concluidas estas consideraciones debo añadir un comentario final. Mi insistencia en relación con este asunto no obedece a ninguna proclividad hacia lo «políticamente correcto», sino a la obligación de depurar el análisis historiográfico, disociándolo en todo lo

posible de cualquier connotación ideológica o moralizante. Dicho en otras palabras, se trata de la necesidad de distinguir entre historia y memoria. De lo contrario, se corre el riesgo de que el conocimiento histórico se convierta en una mera excusa para la controversia ideológica, sea de forma explícita o inadvertida.

CAPÍTULO II
¿EXISTEN TESTIMONIOS HISTÓRICOS CONFIABLES SOBRE LA CONQUISTA?

Aunque la Historia es una forma científica de conocimiento, a diferencia de otros investigadores, el historiador no mantiene una relación directa con su objeto de estudio. El médico analiza al paciente que tiene que curar, mientras que el astrofísico puede contemplar los planetas y las estrellas a través de diferentes medios de observación. El pasado no existe, lo que significa que el historiador que pretenda conocer la expansión del Islam o la conquista musulmana no puede observar de forma directa el desarrollo de ese proceso. Tiene que limitarse a estudiarlo a través de los vestigios que han quedado de aquellas épocas, ya sean objetos materiales o relatos escritos. Esos elementos son nuestras fuentes históricas, los testigos del pasado que nos permiten comprenderlo y tratar de reconstruirlo. Sin ellos el conocimiento histórico no puede existir.

La premisa inicial de cualquier investigación histórica, por lo tanto, radica en el problema de las fuentes, de los testimonios disponibles para el estudio de un período o proceso histórico determinado. No siempre son abundantes o de gran calidad. De hecho, respecto a buena parte de la Edad Media son deficientes o, al menos, insuficientes para una reconstrucción completa del pasado. De esta forma, el problema de las fuentes adquiere una dimensión más relevante cuando nos enfrentamos a situaciones en las que la base empírica resulta precaria. La

escasez de fuentes representa el principal obstáculo a la hora de generar el conocimiento histórico, y de ahí se derivan, en muchas ocasiones, las discrepancias en las conclusiones de los especialistas.

El caso de la expansión islámica y el de la conquista musulmana de la Península entra de lleno, sin duda, en esta casuística, es decir, la de los procesos históricos mal conocidos debido a la insuficiencia de la base empírica. En realidad, el problema de las fuentes no es exclusivo del caso particular de la Península, sino que afecta, de forma general, a los orígenes del Islam, lo que la historiografía anglosajona denomina *early Islam*. Como señala el investigador norteamericano Fred M. Donner, el estudio de ese período inicial ha estado plagado de incertidumbres sobre la fiabilidad de sus fuentes escritas[1]. La conquista de la Península se inserta en esa primera fase, durante el período de su expansión y, por lo tanto, la cuestión de la fiabilidad de las fuentes se plantea como uno de los principales problemas de su estudio.

Junto a la ausencia de una base empírica amplia o, al menos, suficiente para documentar todos los aspectos de la conquista, los historiadores han llamado también la atención sobre las características de los testimonios disponibles, sobre los que se ha destacado su lejanía respecto a los hechos. Ya en 1892, Eduardo Saavedra aludía a este problema cuando invocaba «la falta casi absoluta de documentos contemporáneos de la conquista sarracénica»[2]. A ello se añade la dependencia de las fuentes literarias respecto al ámbito del poder, al ser obra de autores con fuertes vínculos que los sitúan bajo la dependencia de los gobernantes de turno, condicionando, por lo tanto, la perspectiva desde la cual elaboran sus narraciones del pasado.

Estos dos aspectos han servido como argumento para el desarrollo de tendencias que, como he señalado en trabajos previos, se caracterizan por su óptica escéptica respecto a la utilidad y confiabilidad de las fuentes como testimonios históricos de la conquista musulmana[3]. Basándose en la lejanía cronológica de las narraciones respecto a los hechos y en la dependencia del poder de los autores de las mismas, se ha ido consolidando una visión, a mi juicio, excesivamente pesimista, que llega incluso a transformarse en una imagen degradante en el caso del negacionismo, si bien se trata de un caso aparte, debido, como ya se ha dicho en repetidas ocasiones, a que estamos ante un fraude historiográfico basado en la manipulación de los testimonios históricos.

Para el estudio de la conquista musulmana de la Península disponemos de dos registros de información, material o arqueológico, por un lado, y literario, de otro, este último, a su vez, dividido en dos grupos, en función de su procedencia, formados por textos latinos y árabes. Cada uno de estos niveles informativos se caracteriza por sus propias peculiaridades, que serán analizadas con más detalle a lo largo del presente capítulo. No obstante, pese a su diversidad y a sus discrepancias, importa destacar que todos ellos cuentan la misma historia, la de la conquista de la Península protagonizada por beréberes y árabes a partir de 92 h/711.

Así pues, por lo tanto, sin incurrir en un vano optimismo, considero necesario matizar de manera adecuada las caracterizaciones excesivamente pesimistas sobre la información relativa a la conquista islámica. Aunque fragmentaria e insuficiente, es muy superior, en cantidad y calidad, a la de otros episodios históricos similares de la evolución histórica de la Península, tales como las con-

quistas romana o visigoda, los cuales nunca han sido cuestionados debido a la insuficiencia de la base empírica.

Por otro lado, no resulta menos cierto que la investigación en este ámbito ha proporcionado testimonios novedosos de gran relevancia en los últimos tiempos, en particular respecto al registro material, con la aparición de nuevos objetos relacionados con el proceso de conquistas islámicas. Estas novedades nos permiten conocer aspectos inéditos y, a la vez, nos obligan a un mayor optimismo respecto a la posibilidad de completar nuestro conocimiento de este oscuro período histórico.

Antes de acabar esta introducción general al problema de los testimonios históricos, debo aclarar que no pretendo llevar a cabo aquí un análisis sistemático y exhaustivo de los mismos. Esta tarea exigiría un estudio independiente y probablemente su elaboración resulte muy necesaria. No obstante, por fortuna, existen ya varias publicaciones en las que se analizan de formas bastante pormenorizada este amplio conjunto de testimonios. Basándome en esos trabajos previos, mi intención será, sencillamente, señalar sus características principales y reivindicar su relevancia para el estudio de la conquista.

El registro material: monedas y sellos de plomo

Tradicionalmente, los historiadores han tendido a otorgar una mayor importancia a las fuentes literarias frente a otra clase de testimonios del pasado. El valor de la palabra escrita se consideraba superior al de cualquier vestigio material como instrumento para elaborar el conocimiento histórico. Por fortuna, esta miope forma de

analizar el pasado se ha ido convirtiendo, desde hace ya algún tiempo, en un residuo marginal. En el caso particular de los Estudios Andalusíes, la investigación arqueológica ha adquirido, desde hace al menos tres décadas, un papel de relevancia equiparable a la del estudio de las fuentes escritas. En este sentido, la insistente afirmación de la inexistencia de testimonios coetáneos de la conquista musulmana revela una considerable minusvaloración del registro material que, en el caso que nos ocupa, debe ser rechazada de manera explícita.

Antes de analizar estos objetos, es preciso hacer una observación previa. Como ha sido ya repetido por los propios especialistas de la disciplina, la Arqueología permite documentar procesos, más que hechos concretos. En este sentido, el 711 carece de realidad arqueológica o, dicho en términos más técnicos, «es una fecha connotada fundamentalmente por la narrativa textual, que señala un acontecimiento histórico de materialidad inaprensible y notoria evanescencia arqueológica»[4]. La consecuencia de esta premisa nos indica que sería ilógico que pretendiéramos documentar arqueológicamente el proceso de conquista. Sin embargo, ello no significa que el registro material no nos pueda proporcionar ciertas evidencias puntuales que atestiguan aspectos determinados del mismo.

Disponemos de ciertos objetos datados en la época de la conquista, todos ellos procedentes de los conquistadores, los cuales aportan datos muy relevantes relativos a su actuación. Estos objetos consisten en monedas y sellos de plomo. Se trata de testimonios cuantitativamente escasos aunque, precisamente por ello, poseen un valor inapreciable, al tratarse de los únicos testigos directos de la imposición de los vencedores. Por lo tanto, no debe

confundirse la inexistencia de testimonios históricos coetáneos a la conquista con la de relatos o narraciones. Mientras que, en efecto, las primeras descripciones literarias de la conquista fueron redactadas varios años más tarde, los objetos pertenecientes a los propios conquistadores están datados en las mismas fechas en que se produjo la llega de los musulmanes a la Península.

Dado que este capítulo se plantea desde la perspectiva de la confiabilidad de los testimonios, debemos comenzar, precisamente, con estos objetos, pues son los que aportan un mayor grado de certidumbre al conocimiento de la conquista. Aunque los relatos literarios proporcionan una visión más completa del proceso, el nivel de precisión y confiabilidad que poseen los objetos materiales resulta superior al de las fuentes textuales. A diferencia de los relatos escritos, no fueron concebidos para generar una memoria histórica determinada, no se fabricaron para influir sobre la visión del pasado que tendría la posteridad. Eran simples artefactos necesarios para satisfacer necesidades utilitarias derivadas de la propia conquista. Por ello, se trata de testigos «neutros», que nos permiten conocer aspectos muy específicos y, a la vez, de enorme relevancia, sobre el proceso de conquista. Asimismo, las monedas poseen un valor añadido, pues, por lo que se refiere al primer siglo de la hégira islámica, son casi los únicos testimonios que pueden ser identificados tanto por referencia a un espacio (la ceca o lugar de emisión) como a un tiempo precisos.

Las primeras acuñaciones musulmanas: las emisiones transicionales

Los primeros testimonios datados relativos a la conquista musulmana de la Península son las monedas acuñadas por los conquistadores. Estas emisiones monetarias comenzaron en 93 h/712-713, es decir, sólo un año después de la fecha en la que las fuentes árabes sitúan la llegada de Tariq a la Península. Se trata de los más antiguos objetos fechados plenamente coetáneos de la conquista que poseemos en la actualidad[5]. Dada, pues, la incomparable relevancia de estos testimonios, resulta necesario dedicarles un espacio propio, con el fin de poder conocer en profundidad sus características y la información que nos suministran sobre la conquista y sus protagonistas.

Entre las primeras acuñaciones de los conquistadores, tanto en el Norte de África como en la Península, se encuentran monedas de oro, llamadas dinares, y de cobre, los feluses. Estas últimas poseen una indudable importancia, en especial las que pertenecen a la serie identificada a través de la leyenda *nafaqa fi sabil Allah*, que podría traducirse por «soldada por mor de dios», probablemente emitida en Tánger inmediatamente antes de la conquista de la Península. La expresión «por mor de Dios» (*fi sabil Allah*) aparece registrada en numerosas ocasiones en el texto coránico (cuarenta y dos ocurrencias), algunas de ellas directamente asociadas a las nociones de yihad y *qital* («combate»). Por lo tanto, como afirmaba Miquel Barceló, la presencia de dicha leyenda en estas monedas indica que la conquista de la Península fue concebida en términos de yihad y realizada para lle-

var a término su objetivo, la organización de un dominio político estable bajo la hegemonía del Islam[6].

A continuación voy a referirme, en exclusiva, a las monedas de oro, debido a que las de cobre plantean unas características específicas propias. Tanto por su tipología, que no responde a un esquema único, como por la frecuente ausencia de datación e indicación de ceca, resulta muy difícil determinar su cronología y origen[7]. Por ello y dado que este apartado se refiere al problema de la confiabilidad de las fuentes, me remitiré en exclusiva a las monedas de oro, que aportan una información de mucha más calidad, por su mayor precisión. No obstante, ello no debe ocultar el enorme interés que poseen los feluses, entre otros motivos porque acreditan una primera innovación introducida por los conquistadores, ya que los reyes visigodos nunca habían acuñado monedas de cobre[8].

Para poder comprender las primeras emisiones monetarias realizadas por los conquistadores en la Península debemos antes remitirnos al concepto de las llamadas acuñaciones «transicionales», mediante el cual se definen las primeras monedas batidas por los musulmanes, en concreto hasta que, en el año 77 h/696-697, el califa omeya Abd al-Malik (65-86 h/685-705) modificó el sistema, creando un nuevo tipo monetario, distinto de los precedentes. Antes de esa fecha, los musulmanes fueron dependientes de los modelos previos, pertenecientes a los dos Estados más importantes del Próximo Oriente en el momento de su expansión, el Imperio bizantino y el Imperio persa sasánida. Carentes de sistemas administrativos y burocracia propios, durante esta fase inicial los árabes conservan aquellos instrumentos previos que pueden resultarles útiles, entre ellos las monedas.

Aunque derivadas de los modelos bizantinos y sasánidas previos, desde el principio las acuñaciones de los musulmanes presentan ciertas modificaciones, es decir, una evolución islamizante que indica que la autoridad acuñadora no es ya la de los Imperios bizantino o sasánida, sino la del naciente Estado islámico. Por ello resulta adecuado el término «emisiones transicionales», debido a que constituyen productos híbridos, que, sobre la base de los modelos previos, presentan nuevos elementos que denotan la identidad árabe e islámica de los conquistadores[9].

Las primeras monedas emitidas por los califas musulmanes se remontan a la época de Uzman, el tercer califa ortodoxo (23-35 h/644-656) y consisten en imitaciones de las dracmas sasánidas de plata. Estas monedas, conocidas como árabe-sasánidas, se desarrollan en tres fases cronológicas, la más antigua de las cuales abarca los años 31-41 h/651-661. Las primeras acuñaciones se caracterizan por la presencia de inscripciones de los nombres de los emperadores Yazdagir o Cosroes y, sobre todo, por la adición de una leyenda en árabe, la *basmala* o proclamación del nombre de Dios (*bismillah*). A partir de la segunda fase (41-50 h/661-671) comienza a introducirse la fechación mediante la era islámica de la hégira, así como el nombre del gobernador musulmán responsable de la ceca que emite la moneda[10].

La innovación más importante que experimentaron las dracmas árabe-sasánidas se registra durante la tercera fase (50-85 h/671-704). A la generalización de la fechación mediante la hégira se añade una fórmula en árabe, *Muhammad rasul Allah* («Mahoma es el Enviado de Dios»), primera mención del nombre del Profeta en un escrito árabe datado. Esta novedad aparece en el año 66

h/685 en monedas acuñadas en la ciudad persa de Bichapur. A partir del año 70 h/689 se constata la ampliación del contenido islámico con la presencia en el anverso de una versión más extensa de la profesión de fe: *bismillah la ilaha illa Allah wahda-hu Muhammad rasul Allah* («en el nombre de Dios, no hay más dios que Dios, el único, Mahoma es el Enviado de Dios»)[11].

La segunda clase de emisiones realizadas por los califas musulmanes fueron feluses que imitaban acuñaciones bizantinas. Las más antiguas series no están datadas, pero Clive Foss las fecha entre 647-658, es decir, antes que las dracmas árabe-sasánidas[12]. Los primeros feluses con inscripciones en árabe aparecen en la serie que Foss denomina «derivativa», entre las cuales destacan las clasificadas como «tipo Mahoma», ya que el nombre *Muhammad* aparece inscrito en árabe en el reverso: estas monedas están datadas entre 647-658, lo que supondría la más antigua mención del nombre de Mahoma en lengua árabe. Otro tipo de esta serie lleva la leyenda en árabe *al-wafa li-llah*, con el significado de «lealtad a Dios»[13]. El término *al-wafa* procede de una raíz árabe registrada en el Corán y, aunque la expresión *al-wafa li-llah* no se encuentra tal cual en el libro sagrado, parece lógico pensar que su empleo en estas acuñaciones nos remita a la identidad islámica de las autoridades que las emiten.

La fase siguiente en las monedas árabe-bizantinas es la aparición de acuñaciones de oro, que se produce a partir del califa Muawiya (41-60 h/661-680), fundador de la dinastía omeya. Como en las dracmas árabe-sasánidas, se mantiene la presencia de las representaciones figuradas, si bien, al igual que en el caso anterior, también se aprecian cambios respecto al modelo imitado, aunque de una forma algo distinta. En efecto, mientras que en las

dracmas se había introducido desde el principio la fórmula en árabe *bismillah,* en las monedas de oro no se añadieron leyendas, sino que se eliminaron los símbolos cristianos, tanto en el anverso como, sobre todo, en el reverso, suprimiendo el trazo horizontal de la cruz sobre gradas, que se transforma, así, en una T. Más tarde, la serie de sólidos atribuida al califa Abd al-Malik incluye inscripciones en árabe en el margen del reverso, consistentes en la doxología antes citada («en el nombre de Dios, no hay mas dios que Dios, el único, Mahoma es el Enviado de Dios»)[14].

La aparición de estas primeras monedas islámicas obliga a señalar dos importantes cuestiones en relación con el proceso de expansión. Tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, la moneda posee, además de un valor económico, una función política, ya que constituye la expresión de una determinada noción de soberanía. Por lo tanto, la aparición de estas acuñaciones implica la presencia de una nueva autoridad soberana, que sustituye a las anteriores (bizantina y sasánida) y cuya identidad se vincula a dos componentes, árabe e islámico. Asimismo, las monedas transicionales permiten comprobar la progresiva intensificación de la adopción de componentes árabes e islámicos por parte de la autoridad emisora. Así se aprecia en la creciente adquisición de importancia de las leyendas, desde la breve marca de la *basmala* en las primeras dracmas hasta el empleo de doxologías más extensas en las acuñaciones del califa Abd al-Malik, como veremos a continuación, en las cuales se introducen textos coránicos.

La reforma monetaria del califa Abd al-Malik

La fase transicional se extiende en Oriente a lo largo de cuarenta y cinco años, entre 31-77 h/651-696. En esa última fecha, el califa Abd al-Malik llevó a cabo una completa reforma de las acuñaciones, consistente en una intensificación de su contenido árabe e islámico, que las diferenciaría de los modelos previos. La reforma afectó tanto a la moneda de oro, el dinar, como a la de plata, el dírham, aunque estas últimas comenzaron a producirse un año más tarde, a partir de 78 h/697-698.

Puede decirse que todos los aspectos de las monedas creadas por Abd al-Malik eran nuevos, excepto el empleo del estilo cúfico en la caligrafía árabe. Su principal característica respecto a las precedentes consiste en la eliminación de las representaciones humanas y su substitución por textos árabes, dos en el anverso y dos en el reverso. La leyenda central del anverso es idéntica en los dinares y los dírhams. Está ocupada por una nueva versión de la profesión de fe, formada por la frase «no hay más dios que Dios, el único, no tiene asociado» (*la ilaha illa Allah wahda-hu la charika la-hu*). Este mensaje tiene un claro sentido religioso, de connotaciones antitrinitarias, y se corresponde con el de las inscripciones de la mezquita de la Cúpula de la Roca de Jerusalén, construida por orden del mismo califa en 72 h/691-692, cinco años antes de la reforma monetaria.

La afirmación de la fe se complementa con la inclusión de dos textos coránicos, uno de ellos referido a la función profética de Mahoma: «Muhammad es el Enviado de Dios que ha sido enviado con la dirección y con la religión verdadera para que prevalezca sobre toda otra religión, a despecho de los asociadores». Aunque esta fórmula suele vincularse a Corán 9:33, también aparece en otras dos aleyas (48:28 y 61:9). Su ubicación difiere

en cada tipo de moneda. En el caso de los dinares, figura en la orla del anverso, mientras que en los dírhams se sitúa en la del reverso. Debido a su menor tamaño, en los dinares falta la última frase («a despecho de los asociadores»), dada la ausencia de espacio suficiente. En este punto vale la pena mencionar que, en una actitud de burda manipulación de las fuentes históricas, el principal negacionista académico actual niega la presencia del nombre de Mahoma en las monedas reformadas de Abd al-Malik[15]. Más adelante me referiré de forma más detenida a este aspecto.

Esta aleya se combina con una segunda, incluida en el centro del reverso y que, en este caso, abarca una azora completa, la 112, llamada *al-ijlas,* «la fe pura»: «Él es Dios Uno, Dios el Eterno, no ha engendrado y no ha sido engendrado, no tiene par». Como en el caso anterior, la azora se cita completa en los dírhams, mientras que en los dinares no se desarrolla en su integridad, debido a la ausencia de espacio suficiente. Esta azora, también incluida entre las inscripciones de la mezquita de la Cúpula de la Roca, no es la única que rechaza el concepto de la Trinidad, pero su ventaja radica en su brevedad, lo que la hace fácilmente memorizable[16].

Uno de los aspectos más relevantes de las nuevas acuñaciones se refiere a la utilización, por vez primera, de referentes coránicos como elementos de legitimación de la soberanía, a las que las monedas han servido de soporte desde la Antigüedad. La reforma de Abd al-Malik implica la intensificación de la identidad política islámica, diferenciada de sus precedentes, remitiéndose a referentes coránicos, máxima instancia religiosa para los musulmanes. En palabras de Bacharach, la incorporación de aleyas refleja la creciente centralidad del Corán

como fuente de autoridad y expresión de la identidad islámica[17].

Poco más de seis décadas después de la muerte de Mahoma en el año 11 h/632, sus sucesores, los califas, habían logrado, no sólo extender territorialmente los dominios de la soberanía islámica, sino dotar al Estado fundado por el Profeta de unos instrumentos políticos y económicos que lo identificaban como tal entidad soberana, diferenciada de sus precedentes inmediatos, los Estados bizantino y sasánida.

Las primeras acuñaciones islámicas peninsulares

Las consideraciones relativas a las dos fases iniciales de las emisiones monetarias islámicas nos permiten contextualizar el análisis de las primeras acuñaciones realizadas por los conquistadores en la Península a partir de 93 h/712-713. En función del idioma utilizado en las inscripciones, los especialistas distinguen dos series en estas acuñaciones transicionales, la de los dinares latinos o sólidos de indicción y la de los dinares bilingües (con inscripciones latinas y árabes al mismo tiempo). La primera corresponde a los años 93, 94 y 95 h/711-714, mientras que de la segunda sólo se conocen piezas fechadas en 98 h/716-717. A partir de 102 h/720-721, es decir, diez años después de la conquista y con veinticinco de retraso respecto a Oriente, se introduce en la Península la serie reformada de Abd al-Malik[18].

Las acuñaciones transicionales peninsulares son bien conocidas desde el siglo XIX y existen ejemplares de las mismas en las principales colecciones públicas internacionales (American Numismatic Society, Museo del Louvre, British Museum) y nacionales, como el Museo Ar-

queológico Nacional y el Museo Casa de la Moneda[19]. En la actualidad, estas instituciones públicas permiten visualizar buena parte de sus contenidos a través de colecciones digitales accesibles a través de Internet. Mención especial para una de las más importantes colecciones privadas de esta clase de objetos, la Colección Tonegawa, con un excelente conjunto de objetos, entre los que destacan las acuñaciones transicionales y sellos de la época de la conquista, cuyos fondos también son accesibles a través del sitio web de la Colección[20]. El primer estudio de conjunto sobre estas monedas lo publicó en 1976 Anna M. Balaguer, la cual elaboró un catálogo integrado por cincuenta y tres piezas, treinta y ocho dinares latinos y quince bilingües. Con posterioridad se han producido nuevas aportaciones, entre las que deben destacarse las de la propia autora catalana y otros acreditados especialistas, como Ruth Pliego Vázquez.

Los expertos en numismática islámica afirman de forma unánime que la península Ibérica constituye una excepción en los países conquistados por los árabes. A diferencia de lo sucedido en el Próximo Oriente no adoptaron los modelos locales previos. En palabras recientes de Alberto Canto, especialista en moneda andalusí, se produjo «la sustitución absoluta del numerario visigodo por un nuevo sistema monetario»[21]. Este fenómeno se explica, según Balaguer, por causas políticas, relacionadas con la ausencia de prestigio de las acuñaciones visigodas, lo que inhibe su imitación y determina la preferencia hacia los tipos monetarios bizantinos norteafricanos[22]. La ausencia de relación entre las monedas visigodas y las de los conquistadores posee un significado particular, pues indica una fuerte discontinuidad que revela la total ausencia de relación entre las respectivas autori-

dades emisoras de ambas clases de acuñaciones, visigodas e islámicas. Este aspecto resulta de gran relevancia a la hora de valorar el significado de ruptura histórica que tuvieron los hechos del año 92 h/711, al margen de la existencia de otros evidentes elementos de continuidad que van a pervivir en los primeros siglos de historia de al-Andalus.

Desechados los modelos visigodos, los conquistadores optaron por continuar la tradición norteafricana asociada a las acuñaciones bizantinas de Cartago[23]. Ello no tiene nada de extraño o ilógico, pues la conquista musulmana de la Península fue ordenada y organizada por las autoridades de esa zona, tal y como narran las fuentes literarias. En concreto, la figura clave fue el gobernador de Qayrawan, Musà ibn Nusayr, quien, además, fue el responsable de las primeras acuñaciones islámicas en el Magreb[24]. Más adelante comprobaremos cómo los negacionistas ignoran esta faceta de un personaje histórico tan importante, a quien, debido a la ignorancia de los testimonios históricos, desfiguran hasta el punto de hacerlo irreconocible.

Para entender las primeras acuñaciones de los conquistadores en la Península debemos, por lo tanto, centrar nuestra atención en las norteafricanas. Las monedas de oro emitidas por los musulmanes tras la toma de Cartago imitaban las bizantinas. De hecho, es probable que fuesen fabricadas por los mismos monederos, como sugiere la técnica de elaboración. Las monedas norteafricanas eran distintas de las del resto de los talleres bizantinos. Se caracterizaban por una factura peculiar, derivada de una técnica denominada globular, lo que significa que fueron realizadas a partir de bolitas de metal y no de cospeles laminados. Las monedas elaboradas con esta

técnica se distinguen por su formato, cuyos elementos distintivos consisten en el aspecto redondeado del borde, su considerable grosor y su diminuto tamaño[25].

Pese a esta continuidad con las acuñaciones bizantinas previas, las nuevas monedas de los conquistadores también denotan cierta influencia de la reforma efectuada por Abd al-Malik. Los especialistas llaman a estas monedas «dinares latinos» o «sólidos de indicción». Ambas denominaciones describen sus dos principales características. Por un lado, el hecho de que sus leyendas están íntegramente escritas en latín y, por otro, el empleo de la fechación mediante la era de la indicción, de origen romano y que se comenzó a utilizar desde Constantino como medio de datación, manteniéndose posteriormente en el Imperio bizantino.

Los más antiguos de estos dinares están fechados en los años II y III de la indicción (703-705 dne), y se caracterizan por la presencia en el reverso de variaciones de la leyenda *omni creator*[26]. A partir del año VII de la indicción (708-709 dne), aparece una nueva variante en estos sólidos, caracterizada por la presencia en el reverso de una leyenda en latín de contenido religioso: *non est deus nisi unus cui no socius alius similis*. Se trata de un hecho muy relevante, ya que esta leyenda es la exacta traducción latina de la inscripción central de los dinares y dírhams de Abd al-Malik: *bismillah la ilaha illa Allah wahda-hu la charik la-hu,* es decir, «en el nombre de Dios, no hay mas dios que Dios único, no tiene asociado»[27]. La relevancia de estas monedas no radica sólo en la presencia de este mensaje, ya inequívocamente islámico. La primera serie de acuñaciones emitida por los conquistadores musulmanes de la Península imita esta variante de las monedas de Cartago.

Las primeras emisiones de los conquistadores en la Península datan del año 93 h (19 de octubre de 711-7 de octubre de 712), es decir, un año después de la fecha en la que, de forma prácticamente unánime, las fuentes literarias árabes sitúan la llegada de Tariq ibn Ziyad, que se habría producido durante el mes de *rayab* de 92 h (24 de abril-23 de mayo de 711)[28], en concreto el día 5 (28 de abril)[29], aunque otras fuentes señalan el mes siguiente, *chaban* (24 de mayo-22 de junio)[30] o el de ramadán (22 de junio-21 de julio)[31]. Ese mismo año 93 h dichas fuentes establecen el paso a la Península de su superior, Musà ibn Nusayr, gobernador de Ifiqiya y máxima autoridad musulmana en el Magreb. Frente a lo que sostienen investigadores adscritos a las tendencias escépticas[32], no puede soslayarse la coincidencia cronológica entre estos excepcionales documentos numismáticos y los textos árabes. La plena compatibilidad cronológica de ambos registros, literario y arqueológico, obliga a otorgar un margen de fiabilidad a las crónicas árabes, pese a la habitual presencia de importantes elementos legendarios y sobrenaturales en sus relatos de la conquista.

Los dinares latinos acuñados en la Península presentan dos variantes formales, que permite distinguir sendas series en esta primera emisión transicional, denominadas respectivamente «dinares *similis*» y «dinares indicción-estrella». La primera, de la que se conserva menor cantidad de ejemplares, recibe su nombre de la presencia en el centro de una de las dos áreas de las monedas (anverso o reverso) de la palabra latina *similis*. La datación de esta primera emisión de moneda musulmana peninsular responde a dos sistemas. Las más antiguas están fechadas en exclusiva mediante la hégira islámica, correspondiendo al año 93 h/713-714. Así aparece en la orla del rever-

so, a través de la fórmula *novus numus solidus feritus in Spania annus XCIII*. Algunos ejemplares de esta variante añaden en el centro del reverso la era de la indicción, cuya presencia en la Península constituye, asimismo, una novedad, ya que este sistema de fechación era prácticamente desconocido en Hispania durante la época visigoda[33]. La propia presencia de la expresión *novus numus* indica con claridad la conciencia de ruptura que poseían los conquistadores al realizar estas emisiones monetarias.

El empleo de la datación mediante la cronología de la hégira en los dinares latinos del tipo *similis* supone la primera evidencia fechada de una presencia islámica en la Península. En efecto, la fechación a través de la hégira es exclusiva del sistema musulmán y permite identificar con total claridad a los responsables de estas emisiones monetarias. Por otro lado, la utilización de la indicción en algunos de estos dinares constituye otra prueba de la imitación de los modelos norteafricanos. Las monedas bizantinas carecen de datación, salvo las de la ceca de Cartago, que aparecen fechadas mediante el año del reinado en el anverso y el de la indicción en el reverso[34].

El grupo más numerosos de ejemplares conservados corresponde a la segunda variante, los dinares caracterizados por la presencia en el centro del anverso de una estrella de siete u ocho puntas, elemento distintivo de las acuñaciones peninsulares frente a las norteafricanas y que fue interpretado por A. Delgado en el siglo XIX como representación de Hesperia, el Lucero de Poniente, expresión del dominio sobre la zona más occidental del mundo conocido[35]. Respecto a la cronología, presentan el ya citado doble sistema de datación, con la fecha indiccional en el centro del reverso (años X, XI y XII) y el

sistema islámico de la hégira en la orla (años 93, 94 y 95 h). La correspondencia entre ambos sistemas de datación no siempre resulta exacta. No obstante, las incongruencias son poco significativas respecto a las indicciones X y XI, ya que aparecen en un número poco elevado de piezas, y pueden explicarse por factores accidentales (error del grabador, omisión por falta de espacio) o simplemente por dificultades de lectura[36].

Las acuñaciones transicionales nos aportan una información valiosísima respecto a diversos aspectos de la conquista islámica de la Península. En primer lugar, siguiendo a Alberto Canto, los aspectos formales de estas monedas, tales como la variedad de cuños, la mala calidad en la factura, en determinados casos, y las variedades en las aleaciones indican una producción descentralizada, es decir, realizada en talleres móviles, como corresponde a una situación caracterizada por el desplazamiento de los contingentes armados que estaban llevando a cabo la sumisión del territorio[37]. La ceca acompaña a la autoridad, y ésta aún no dispone de una sede estable y permanente, dada la continuación de las operaciones de conquista.

No menos relevante resulta la contribución de estas primeras monedas andalusíes a los aspectos cronológicos. La comparación entre los dinares latinos peninsulares y sus modelos norteafricanos nos proporciona nuevas evidencias de la plena concordancia entre los registros arqueológico y literario respecto a la conquista musulmana de la Península. Las acuñaciones norteafricanas cesan entre los años de indicción X y XII, coincidiendo con las fechas en las que se producen las peninsulares, que cesan precisamente a partir de ese año XII. ¿Cómo interpretar este desfase? La conclusión fue apuntada por

Michael Bates, uno de los máximos expertos en numismática islámica. Las primeras acuñaciones peninsulares (datadas en la indicción X y 93 h, equivalente a 19 de octubre de 711-7 de octubre de 712), coinciden con la fecha en la que, de forma unánime, las crónicas árabes sitúan la llegada de Musà: salió de Ifiqiya en *rayab* (13 de abril-12 de mayo)[38] y entró en la Península en ramadán (11 de junio-7 de julio) de ese año 93 h/712[39]. Asimismo, la última de estas series, datada en la indicción XII, 95 h, coincide con la fecha de su salida de la Península, en *zu-l-hiyya* de dicho año (17 de agosto-15 de septiembre de 714)[40]. Musà trajo consigo la ceca en 93 h/712, motivo por el cual las acuñaciones cesan en el norte de África mientras permaneció en la Península, reanudándose a su regreso allí en 95 h/714[41].

La correcta sincronía entre las fechas que suministran el registro numismático y el cronístico respecto a un dato tan relevante como la llegada de Musà a la Península suscita de nuevo la cuestión de la confiabilidad de las fuentes árabes, demasiadas veces juzgada de forma poco matizada. De nuevo los datos del registro literario y de la numismática confluyen a la hora de permitir una lectura coherente de algunos de los hechos de la conquista, tal y como los narran las fuentes árabes. Por otro lado, esta compatibilidad entre la cronología de las fuentes árabes y el registro numismático plantea dudas sobre las fechas que maneja la *Continuatio hispana,* que sitúa la entrada de Musà en los años 92 h y 749 de la era hispana (711 dne)[42]. Asimismo, las fechas de entrada y salida que registran las fuentes árabes suponen una estancia de Musà en la Península de entre veintisiete y veintitrés meses, duración superior a los quince que menciona dicha crónica latina[43].

La serie de dinares latinos termina con la indicción XII, año 95h (713-714 dne). Tras un hiato de dos años aparece la segunda serie de emisiones transicionales acuñada por los conquistadores en la Península, los denominados dinares bilingües, caracterizados por la presencia de leyendas en latín y árabe. Esta segunda serie comienza a emitirse en el norte de África a partir de 97 h/715-716, produciéndose asimismo dos emisiones más en los años siguientes (98 y 99 h)[44]. En la Península comienzan un año más tarde que en el Magreb y, al parecer, sólo se hizo una emisión, dado que todos los ejemplares conocidos están fechados en ese año 98 h/716-717, es decir, seis después del comienzo de la conquista. Dicha fecha aparece invariablemente en la inscripción árabe del reverso, mientras que en la latina del anverso se leen las cifras más diversas, entre el 90 y el 97, hecho que se explica por la insuficiencia de espacio para escribir el largo numeral XCVIII completo[45].

De nuevo, esta cronología revela datos de enorme interés, en primer lugar su convergencia con los datos de las fuentes literarias[46]. En efecto, el comienzo de las emisiones bilingües en el norte de África en 97 h/715-716 coincide con la llegada a Ifiqiya un año antes de Muhammad ibn Yazid al-Qurachi como nuevo gobernador, en sustitución de Abd Allah ibn Musà[47]. De forma paralela, el inicio de estas emisiones en al-Andalus en 98 h/716-717 también se vincula a un nuevo cambio en el gobierno. En el año 97 h fue asesinado Abd al-Aziz ibn Musà, hijo de Musà ibn Nusayr, a quien su padre había encomendado la administración al salir de la Península. Poco tiempo después, en el mes de *zu-l-hiyya* de ese mismo año (26 de julio-24 de agosto de 716), fue nombrado al-Hurr como primer valí de al-Andalus[48].

La principal diferencia respecto a la serie anterior radica en la introducción en el reverso de leyendas en lengua árabe, en escritura de estilo cúfico, de contenido islámico, junto al mantenimiento de las latinas en el anverso. Se trata, por lo tanto, de monedas híbridas, bilingües, que acreditan, por vez primera, el empleo de la lengua árabe en la Península. Junto a ello, destaca la presencia en las inscripciones de estas monedas de la mención, también por vez primera, de los nombres de al-Andalus y Mahoma, como Enviado de Dios (*Muhammad rasul Allah*). Dada su particular relevancia, no voy a desarrollar en este apartado todos los aspectos inherentes a los dinares bilingües. El análisis del significado histórico de estas monedas se llevará a cabo de forma pormenorizada en el capítulo tercero, dedicado a la identidad de los conquistadores. También podrá comprobarse allí la manipulación efectuada por los negacionistas sobre estos valiosos testimonios históricos.

La importancia para el conocimiento de la conquista de estas dos series de primeras acuñaciones de los musulmanes es muy relevante. Por un lado, su plena coincidencia con la cronología que aportan las fuentes árabes permite fechar con seguridad los hechos y otorga ciertas dosis de fiabilidad a esas narraciones. Asimismo, las monedas de los conquistadores son la mejor manifestación del importante cambio histórico que tuvo lugar a partir del año 92 h/711, con la liquidación de la monarquía visigoda peninsular. Todas las características formales de las acuñaciones de los conquistadores revelan la presencia de nuevas autoridades políticas en la Península. La misma idea de cambio, de novedad, asociada a estas monedas está expresada en los propios dinares latinos me-

diante la fórmula *novus numus*, como ya dije con anterioridad. Conviene recordarlas de forma detenida.

En primer lugar, el propio aspecto externo de las monedas de los conquistadores las diferenciaba por completo de las visigodas. No sólo poseían un peso mucho mayor, que triplicaba el de las emisiones del rey Rodrigo, sino que su apariencia era distinta, finas y con un diámetro más amplio las visigodas, más pequeñas y gruesas las de los conquistadores[49]. Mientras que los visigodos nunca dataron sus monedas, en cambio los conquistadores sí lo hicieron, utilizando dos sistemas de fechación distintos en las suyas que, además, eran desconocidos en la Península hasta entonces: el método bizantino de la indicción y el propiamente islámico de la hégira. Frente al empleo exclusivo del latín en las monedas visigodas, desde el 98 h/716-717 los conquistadores expresan su identidad árabe en los dinares bilingües en los que, además, dejan constancia de su nueva denominación del territorio peninsular, al-Andalus. De esta forma, la nueva autoridad emisora se define no sólo por su identidad árabe, sino islámica, expresada tanto mediante la datación por la hégira como en la inscripción en árabe que menciona la misión profética de Mahoma (*Muhammad rasul Allah*).

En definitiva, este conjunto de características nos hablan, en palabras de Eduardo Manzano, de «un nuevo numerario que dejaba claro el fin del reino visigodo y la voluntad de sustituirlo por un nuevo orden»[50]. En el tercer capítulo se desarrollará de forma más amplia el significado histórico de estos testimonios.

Los precintos de plomo: botín y capitulaciones

El segundo grupo de objetos que se relacionan con el proceso de conquista son los sellos de plomo. A diferencia de las monedas, conocidas desde el siglo XIX y estudiadas de forma intensa desde entonces por los especialistas, estos sellos han comenzado a darse a conocer hace apenas una década, por lo cual su valoración como testimonios de la conquista es mucho más reciente. Por otro lado, su relevancia histórica resulta extraordinaria, no sólo debido a su plena coetaneidad respecto a la conquista, sino por el tipo de información que suministran. Puede decirse, por lo tanto, que se trata de la aportación empírica más importante al conocimiento de la conquista musulmana que se ha producido desde el siglo XIX.

Los especialistas en el estudio de estos objetos, en particular Tawfiq Ibrahim, distinguen entre los hallazgos peninsulares y los del sur de Francia, en concreto del yacimiento de Ruscino, al que me referiré a continuación. Respecto a los de procedencia peninsular, se ha podido recopilar información sobre unos cincuenta ejemplares, que responden a una variada tipología, habiendo sido clasificados hasta veinticinco grupos distintos, todos con epigrafía muy arcaica[51]. Cabe destacar tres grandes grupos, en función del sentido de las respectivas inscripciones, sellos de reparto, de pacto y de *yizya*.

La primera serie se caracteriza por la presencia de inscripciones con formas derivadas de la raíz *qsm,* relativa a la acción de repartir y que alude a los procesos de división de bienes, muebles o inmuebles, en el contexto de la captura de botín. Algunos de estos sellos llevan el nombre de al-Hurr, primer valí de al-Andalus. Destaca un ejemplar, contramarcado y en forma de sobre sellado, que proporcionaría una cronología anterior a la de dicho valí, pudiendo haber sido realizado por el propio

Musà o su hijo y sucesor en el gobierno de la Península, Abd al-Aziz. De ser así, este sello constituiría la primera evidencia del uso del nombre al-Andalus, anterior a los dinares bilingües emitidos por el propio al-Hurr en 98 h/716-717. Otras tipologías de reparto llevan leyendas como *qad qusima* («se ha repartido») o *maqsum tayyib* («reparto lícito»)[52].

El segundo grupo lo conforman los sellos de pacto, cuya característica principal radica en la presencia de términos derivados de la raíz *slh*, tanto *sulh* como *musalaha*, los cuales definen el acuerdo de capitulación establecido entre los conquistadores y los vencidos. Una de las tipologías de este grupo incluye la leyenda *bismi Allah*/*sulh*/Abd Allah/Ibn Malik, relativo a al-Samh ibn Malik (99-102 h/717-720), valí de al-Andalus nombrado directamente por el califa omeya 'Umar ibn Abd al-'Aziz. Más numerosa es la tipología que incluye el nombre de localidades determinadas, en concreto cuatro: Sevilla (Ichbiliya), Sidonia (Chazuna), Faro (*Akchuniya*, Ocsónoba) y Jaén (Yayyan).

La tercera serie la integran los denominados sellos de *yizya*, que se definen por la presencia en la inscripción de la expresión *ahl* («gente», «comunidad»), seguida de la indicación de alguna localidad, refiriéndose a una comunidad determinada. En este caso, la identificación de estos sellos se ha efectuado por analogía con los papiros egipcios de la misma época, en los que la palabra *ahl* se relaciona con el pago de la *yizya* o impuesto de capitación, de base coránica (9:29), que debían pagar los no musulmanes. Existen cinco precintos de esta tipología, algunos de ellos relativos a Sevilla (*bismi*/*Allah*/*ahl*/*Ichbiliya*), y otros a Beja (*bismi*/*Allah*/*hatm*/*ahl Baya*)[53]. En principio, la percepción de la *yizya* se vincula con acuer-

dos de capitulación, ya que se trata del tributo exigido como contraprestación a los no musulmanes por permitirles su permanencia en el territorio conquistado. No obstante, es cierto que, *a posteriori,* los alfaquíes malikíes rompieron esta relación entre sumisión mediante capitulación y pago de la *yizya,* al diferenciar entre la *yizya sulhiyya* o «capitación de pacto» y la *yizya anawiyya* o «capitación de conquista por la fuerza»[54].

El segundo grupo de precintos de plomo es de origen extrapeninsular y procede del yacimiento de Ruscino, situado a pocos kilómetros al este de la ciudad francesa de Perpiñán. Se trata del primer sitio arqueológico de cierta entidad que acredita la presencia musulmana en la Galia Narbonense. Aunque conocido desde hace tiempo, la importancia de Ruscino respecto a la expansión islámica se ha acentuado en los últimos años gracias a las investigaciones dirigidas por el arqueólogo e historiador francés Philippe Sénac, de cuyas publicaciones recientes resumo a continuación los datos más importantes[55].

La Arqueología ha revelado la presencia en este lugar de un importante asentamiento poblado desde finales del Bronce hasta la Alta Edad Media. La fase de ocupación mejor conocida es la correspondiente a la época romana, cuando la ciudad de Ruscino conoció un fuerte desarrollo atestiguado por un foro de más de sesenta metros de lado, construido en torno al cambio de Era. Pasada esa época, las informaciones relativas al *oppidum* son cada vez más escasas y, pese al descubrimiento de algunas monedas de los siglos IV y V, parece que Ruscino conoció un período de decadencia o abandono parcial.

La provincia Narbonense formó parte del ámbito de la soberanía de los reyes visigodos de Toledo, y Ruscino denota esa presencia a través de un centenar de fosas y

silos excavados, en cuyo relleno fueron descubiertos, entre otros objetos, capiteles de altar portátil y cerámicas asociadas a cinco monedas pertenecientes a finales de época visigoda. Se trata de trientes de oro, uno a nombre de Egica y Witiza, acuñados en Barcelona, y otros tres de Witiza, emitidos en Narbona. A ellos se añaden otros testimonios de época visigoda fuera de estratigrafía, como monedas del rey Witiza.

También se han localizado hace algunos años (2005) monedas árabes y un total de cuarenta y tres piezas de plomo, cantidad similar a las encontradas en la Península, lo que no deja de ser un indicio evidente de la enorme relevancia de este yacimiento. Los plomos se presentan bajo la forma de varillas cilíndricas aplastadas en sus dos extremos mediante golpe de martillo. La mayoría contiene inscripciones en caracteres árabes cúficos frecuentemente incompletos y a veces ilegibles a causa de su mal estado de conservación o por la forma en que fueron golpeados.

A diferencia de los precintos peninsulares, los de Ruscino responden a una tipología muy homogénea. La mayoría de ellos presenta sobre dos líneas las mismas inscripciones en el anverso y el reverso. En un lado figura la palabra *magnum,* de la raíz árabe *gnm,* que significa «hacer acopio de botín», seguida de la palabra *tayyib,* que significa «bueno», «lícito». Por lo tanto, la leyenda de estos sellos acreditaban que el contenido de las sacas era *magnum tayyib,* es decir, «botín lícito». En la otra cara aparece la inscripción *qusima bi-Arbuna,* es decir, «repartido en Narbona», siendo la primera vez que el nombre árabe de esta ciudad aparece inscrito en objetos.

Estas inscripciones nos indican la utilidad y el sentido de los plomos, que debieron servir como precintos de las

correas que cerraban las sacas que contenían el botín capturado durante las expediciones de conquista, constituyendo testimonios directos de la expansión islámica en el Sur de Francia. Según la normativa islámica, la *ganima* o botín mueble se dividía en cinco partes, una de las cuales correspondía al Estado y el resto a los combatientes. Los plomos de Ruscino hacen referencia a este reparto, ya que la expresión «botín lícito» servía para acreditar que el quinto había sido cobrado y que el reparto podía llevarse a cabo con total garantía. Como señala Sénac, estos sellos confirman que las incursiones musulmanas en la Galia no fueron obra de bandas aisladas, sino de un ejército de conquista perfectamente organizado, cuya actuación respondía a unas normas establecidas.

En definitiva, parece necesario terminar este apartado con una reflexión final sobre el sentido de las monedas y sellos de plomo de los conquistadores. Ambos evidencian la acción de una maquinaria conquistadora y de un sistema de recaudación y distribución. La conquista, por lo tanto, fue el resultado de una actuación premeditada, ejecutada por una organización militar jerarquizada y dotada de normas reguladoras, que funciona a pleno rendimiento desde el primer momento[56]. Más allá de los relatos de las fuentes escritas, de sus vacíos y contradicciones, la acción de los conquistadores encuentra su más directa y auténtica expresión en estos objetos metálicos.

Las fuentes latinas

Como dije al comienzo de este capítulo, las fuentes escritas han sido las que tradicionalmente han acaparado la atención de los historiadores en el estudio de la ex-

pansión islámica. Los testimonios arqueológicos (monedas y sellos de plomo) constituyen evidencias de enorme fiabilidad y con dataciones muy precisas y seguras en algunos casos. Las fuentes literarias, en cambio, presentan mayores elementos de incertidumbre, dado que se trata, no de documentos administrativos, sino de relatos concebidos y elaborados con el propósito de transmitir una memoria determinada en torno a los hechos narrados. Sin embargo, dichas fuentes nos proporcionan, al mismo tiempo, numerosos datos e informaciones sin los cuales nuestro conocimiento de la conquista sería mucho más deficiente.

Para el estudio de la expansión islámica disponemos de dos tradiciones literarias, que corresponden a cada uno de los bandos en conflicto, vencedores y vencidos. El primero se expresa en árabe, el idioma de la elite gobernante y protagonista de la expansión islámica. Los árabes dejaron constancia de sus triunfos en relatos que comenzaron a ser codificados en forma de narraciones escritas a partir del siglo VIII, varias décadas después del comienzo del inicio de las conquistas. En cuanto a los vencidos, fueron todos aquellos pueblos y sociedades que fueron afectados por la expansión, dejando también constancia en diversas manifestaciones literarias de su visión del conflicto.

Cuando hablamos de los vencidos nos referimos, en general, a las fuentes no árabes, dentro de las cuales cabe considerar la existencia de una gran diversidad de registros literarios y lingüísticos. En el caso de la Península, las únicas que pertenecen a esta categoría son las latinas, mientras que, en cambio, respecto a otros ámbitos territoriales existen textos en una gran diversidad de idiomas, entre los cuales los más importantes son el grie-

go, el siríaco, el copto y el armenio. El estudio de estas fuentes como testigos de la expansión musulmana ha experimentado una enorme renovación durante las últimas décadas, sobre todo en el ámbito anglosajón, y tiene un hito fundamental en la publicación en 1997 del estudio de Robert Hoyland, autor de la primera síntesis de conjunto que permite conocer y apreciar el interés de este variado y disperso grupo de textos, a la que se ha añadido más recientemente la de J. Howard-Johnston en 2010.

La existencia de estas dos tradiciones literarias distintas constituye un factor favorable para el conocimiento de la conquista. Por un lado, nos permite comparar las respectivas informaciones que cada una de ellas aporta, poniendo de manifiesto una notable convergencia entre ambos, que se suma a la existente entre los registros escritos y material, ya mencionada. Asimismo, esta dualidad nos permite conocer la muy distinta percepción que ambos bandos tuvieron de los hechos y que han dado lugar a la conformación de memorias históricas contrapuestas, las cuales, en buena medida, han pervivido en la historiografía actual, como hemos podido comprobar en el capítulo primero.

A diferencia de lo que suele suceder respecto a las árabes, las fuentes no árabes constituyen, en algunos casos, testimonios plenamente coetáneos de las conquistas. Tal es el caso, por ejemplo, del célebre «sermón de Navidad» de Sofronio, Patriarca de Jerusalén, o del texto anónimo titulado *Doctrina Iacobi nuper baptizati* (*Doctrina de Jacob recientemente bautizado*), ambos datados en 634, es decir, en el momento de producirse la irrupción de los conquistadores en Siria y Palestina. Esta mayor proximidad cronológica a la expansión constituye

uno de los principales aspectos de interés de estas fuentes, y también se aprecia en el caso de la Península.

Fuentes latinas peninsulares

Los relatos más cercanos a los hechos que se han preservado proceden del lado de los vencidos, por lo cual conviene comenzar el repaso de las fuentes literarias aludiendo a los textos latinos. Entre ellos, debe diferenciarse entre los redactados en la Península y fuera de dicho territorio, contándose entre los primeros el único relato amplio y detallado en latín de la conquista, la conocida como *Continuatio hispana* o *Crónica mozárabe de 754*. Por lo demás, la tradición latina aporta únicamente algunas informaciones puntuales, en forma de menciones poco extensas que, no obstante, en ocasiones suministran aspectos de gran interés.

De acuerdo con lo establecido por L. A. García Moreno, cabe distinguir dos grandes grupos dentro de las fuentes latinas peninsulares de la conquista. Por un lado, los relatos más próximos a los hechos, escritos durante el siglo VIII, y que conservamos en versiones manuscritas. En segundo lugar, lo que dicho investigador denomina la tradición historiográfica mozárabe, es decir, la memoria histórica de los cristianos de al-Andalus, descendientes de los vencidos, la población hispanogoda. Este segundo grupo de relatos presenta dos grandes diferencias respecto al primero. Por un lado, fueron elaborados a partir del siglo IX y, además, no se han conservado en textos manuscritos, sino a través del proceso de transmisión textual, es decir, en obras escritas por autores posteriores[57].

Al igual que sucede en Oriente, también en el caso de la Península los textos latinos manuscritos más antiguos anteceden bastante en el tiempo a los árabes, dado que disponemos de tres relatos fechados a mediados del siglo VIII, mientras que las obras árabes más antiguas conservadas en el registro manuscrito no son anteriores al siglo IX. Podemos, por lo tanto, señalar que esos relatos del siglo VIII pueden calificarse de coetáneos de la conquista, al menos si entendemos la expresión «fuentes coetáneas» sin demasiada rigidez.

La más antigua de ellas es la denominada por el erudito alemán Mommsen *Continuatio bizantina-arábica,* datada, como veremos a continuación, poco más de tres décadas después de 711. Se trata de un breve opúsculo, cuya extensión sólo alcanza siete páginas de texto en la edición moderna[58], que abarca un período de unos ciento veinte años, comprendidos entre la muerte del rey visigodo Recaredo (601) y el fallecimiento del califa omeya Yazid II (724). Respecto a su contenido, los primeros párrafos se dedican a los visigodos y, sobre todo, a Bizancio, pero la mayor parte del texto se centra en la expansión musulmana, siendo la más antigua descripción en latín de este proceso. Este interés por los asuntos orientales explica la denominación con la que habitualmente se la conoce.

Aspectos muy importantes para valorar esta fuente son la fecha y el lugar de su elaboración y la personalidad de su autor. Respecto al primer problema, pese a que el relato termina en ese año 724, sin embargo, menciona la proclamación del emperador León III (717-741) y señala que «detentó el poder durante 24 años»[59]. Por lo tanto, ello implica que el autor escribía tras la muerte de este emperador, acaecida en 741. Siguiendo el razona-

miento de R. Collins, J. C. Martín, autor del estudio más reciente y actualizado de la crónica, considera que debió redactarse en tiempos del califa al-Walid II, entre 125-126 h/743-744. El argumento se basa en una indicación del epígrafe 43, donde se afirma que, antes de morir, Yazid II designó como sucesor de su hermano Hisam a su hijo Walid II. Ello parece destinado a legitimar su gobierno, dado que dicho califa fue derrocado por un golpe de Estado ejecutado por Yazid III en 126 h/744[60].

La procedencia hispánica de esta crónica está avalada por su tradición manuscrita, pues sólo se ha preservado en un códice del siglo XIII y tres del XVI escritos por el canónigo de Toledo Juan Bautista Pérez. En cuanto al autor y al ámbito de elaboración de la crónica, Martín indica que debió redactarse «en una zona periférica hispana, probablemente del sur o del levante peninsular, por deseo de un funcionario del Imperio islámico que encargó su redacción material a un mozárabe, colaborando probablemente él mismo o alguien a su servicio en la traducción al latín de las distintas fuentes de origen oriental puestas a contribución en la obra»[61].

En relación con este último aspecto, el de las fuentes empleadas por el autor, además de las *Historias de los godos* de Isidoro de Sevilla, Martín señala las siguientes obras orientales: la *Crónica universal* de Juan de Nikiu, escrita en griego en Egipto a finales del siglo VII, de la que toma la mayor parte de las noticias sobre la historia del norte de África en el siglo VII; una crónica bizantina de origen sirio hoy perdida, conocida por haber sido también fuente de la *Crónica bizantina* de Teófanes de Megas Agros en el noroeste de Asia Menor, de comienzos del siglo IX; una historia árabe en latín, redactada, según

R. Collins, probablemente en Hispania o en el norte de África en tiempos del califa omeya Hisam[62].

En realidad, por lo que se refiere a su contenido, la crónica apenas aporta información significativa sobre el proceso de sumisión de la Península. Su contribución se limita a un breve párrafo en el que, dentro del contexto de las conquistas de la época del califa omeya al-Walid, afirma lo siguiente[63]:

> «Y en las regiones de Occidente, por medio del general de su ejército de nombre Musa invadió y sometió el reino de los godos en Hispania, reino firme y poderoso desde antiguo; y tras echar abajo este reino, hizo a los godos súbditos suyos».

Dada la parquedad informativa, la relevancia de esta crónica radica, sobre todo, en su antigüedad, pues la fecha de 744 la convertiría en la más antigua referencia literaria a la conquista musulmana producida en la Península.

Aunque un poco posterior a ella, sin duda el texto latino más importante para el estudio de la conquista es otra crónica anónima designada, a lo largo del tiempo, con distintas denominaciones, siendo la más habitual la de *Continuatio isidoriana hispana,* aunque también suele ser citada como *Crónica mozárabe de 754*. Su relato abarca un período de tiempo de un siglo y medio, situado entre los años 611 y 754. A lo largo de esos años, dedica atención a tres ámbitos espaciales, el Imperio bizantino, el califato omeya de Damasco y la península Ibérica. Hasta la conquista islámica de 711 dedica la misma

atención a los tres, pero a partir de entonces su foco de interés se centra de forma preferente en la Península.

La relevancia de este testimonio resulta incuestionable, por más que, a mi juicio, resulte exagerada la pretensión de poder comprender la conquista musulmana casi exclusivamente en función de él[64]. Sin duda, debemos considerar su relato el más fidedigno, debido a dos factores. En primer lugar, por su cronología, ya que la crónica está fechada en el año 792 de la era hispánica, es decir, 754 de nuestra era (capítulo 95). Ello significa que fue escrita cuarenta y tres años después de la conquista, tratándose, por lo tanto, de la narración extensa más próxima a ese acontecimiento, lo que le otorga, sin duda, una relevancia particular. Asimismo, por su procedencia, ya que no sólo fue escrita en la Península, sino, concretamente, en la zona musulmana, de donde la denominación de *Crónica mozárabe* que le dio Menéndez Pidal. La crítica difiere respecto al lugar en el que pudo ser elaborada, habiéndose señalado las ciudades de Córdoba y Toledo, así como la zona del suroeste peninsular[65].

También conviene destacar a su anónimo autor, cuya identidad no resulta posible establecer, si bien debió de tratarse de un clérigo dotado de sólidos conocimientos en materia de doctrina e historia de la Iglesia, así como de las Escrituras. No menos importante fue su manejo de la historiografía previa, así como de otras fuentes, tales como las actas de los concilios toledanos[66]. De hecho, una de las mayores originalidades de la obra radica en la mayor relevancia que otorga a la historia de la Iglesia hispana, superior que la dedicada a la historia política visigoda[67].

Este aspecto nos lleva a la cuestión de las fuentes que el autor pudo manejar para la elaboración de su relato

de la conquista. Se trata de un aspecto difícil de dilucidar, ya que, con excepciones, no suele hacer referencia a ellas. López Pereira considera que pudo disponer de, al menos, cinco clases de fuentes de información. En primer lugar, respecto a los años 711-740, una crónica árabe, tal vez en versión latina, así como información oral o escrita de origen galo y una fuente de origen sirio, pro-Omeya, escrita en griego y traducida al latín en el norte de África, que también debió de ser utilizada por la *Continuatio Byzantia-Arabica;* por último, fuentes locales, toledanas y cordobesas[68].

A partir del año 740, el autor se remite a una fuente escrita por él mismo con anterioridad, a la que alude en dos ocasiones como *Epitoma temporale* (*Resumen cronológico*)[69]. Asimismo, el anónimo autor menciona, al final de su relato, otra obra suya, a la que alude como *Liber verborum dierum seculi* (*Sobre los sucesos de cada día del siglo*)[70], paráfrasis de una expresión muy repetida en la Biblia (Libro de los Reyes) que no necesariamente debe ser el título de la misma, sino, tal vez, una descripción de su contenido. López Pereira, seguido por García Moreno, considera que esas tres alusiones se refieren, en realidad, a una única obra[71].

Junto a los datos que toma de fuentes escritas, el clérigo anónimo también debió de contar con informadores orales. Así se aprecia en relación con determinados aspectos de su narración, por ejemplo la descripción de la batalla de Poitiers, respecto a la cual cabe considerarla como la fuente más valiosa, por delante de otras crónicas latinas, tales como el pseudo-Fredegario o la crónica de Moissac. Como el propio cronista afirma, después de la derrota muchos musulmanes regresaron a la Península y la riqueza informativa de su relato, que contrasta con

la escasa atención que suele prestar a los hechos militares, permite suponer que pudiera haber tenido contacto con alguno de ellos[72].

Otro episodio que ha sido puesto en conexión con el empleo de estas fuentes ha sido la descripción de la estancia de Musà en la Corte del califa al-Walid, caracterizada por la precisión y prolijidad[73]. García Moreno ha sugerido que el anónimo autor debió de obtener información de los nobles visigodos que acompañaron a Musà a Damasco y, en particular, de Teodomiro de Orihuela, el Tudmir de las fuentes árabes, que estableció un pacto de capitulación con Abd al-Aziz, hijo y sucesor de Musà, en *rayab* de 94 h/2 de abril-1 de mayo de 713, siendo, por lo tanto, uno de los protagonistas directos de la conquista[74].

Como ya han apuntado con anterioridad otros investigadores, la información de la *Continuatio hispana* sobre la conquista musulmana coincide, en lo fundamental, con la de los relatos árabes más antiguos, tanto por lo que se refiere a los protagonistas, como a la cronología y a las circunstancias generales[75]. Respecto a la situación en el reino visigodo, señala la proclamación de Rodrigo en un contexto de tensión política («en virtud de una revuelta»). En cuanto a los musulmanes, data su llegada en la época del califa al-Walid (Ulit), y menciona el papel de Musà (Muze) y Tariq (Taric), así como la identidad árabe y beréber (*mauros*) de los conquistadores. También informa de la derrota y muerte de Rodrigo en las montañas Transductinas, «al fugarse todo el ejército godo que por rivalidad y dolosamente había ido con él sólo por la ambición del reino», refiriéndose, de esta forma indirecta, a la tradición de la traición de los hijos de Witiza. Acto seguido señala el paso de Musà a la Penín-

sula y sus conquistas, sin ofrecer demasiados detalles y recreándose en señalar la crueldad de sus acciones[76].

El tercer texto latino peninsular datado en el siglo VIII es, probablemente, el más problemático de este primer grupo, dadas sus características. Se trata de un himno litúrgico titulado *Tempore belli,* cuya relación con la conquista musulmana fue establecida por M. C. Díaz y Díaz en 1984 y ratificada en estudios posteriores de otros autores. Pese a que su tradición manuscrita no es hispana, pues sólo figura en un códice vaticano de procedencia centroeuropea, el citado latinista considera que es posible que figurase en folios perdidos de un manuscrito de origen silense preservado en Londres. Dicho texto parece haber sido escrito «después de una cruenta guerra, como petición al cielo de paz para los espíritus y la sociedad». El texto alude sólo a las consecuencias de la guerra, y no a su desarrollo, y en su descripción de las desgracias se remite a tópicos literarios que aparecen en otras fuentes visigodas (Tajón, *Continuatio hispana*).

Para Díaz y Díaz, el elemento decisivo que lo vincularía con la conquista musulmana se refiere a la procedencia ultramarina de los conquistadores, lo que lo convierte en «un testimonio poético y patético de la invasión árabe, compuesto poco después de la derrota del ejército godo». De ser así, se trataría, además, del primer testimonio de la interpretación providencialista de la conquista como consecuencia de los pecados del pueblo. En definitiva, el poema sería el único texto latino peninsular plenamente coetáneo de la conquista, pues, en palabras del citado investigador, «recoge el clamor del pueblo vencido por los invasores musulmanes, probablemente compuesto en los mismos años en que todavía se están desarrollando las últimas secuelas de la ocupación»[77].

Más recientemente, el investigador alemán P. A. Bronisch ha vinculado con la conquista islámica otros himnos latinos, entre ellos uno tradicionalmente atribuido a Eugenio, metropolitano de Toledo en época visigoda. No obstante, se trata de textos que, por su propia naturaleza y su concisión, no aportan datos significativos al estudio de la conquista[78].

El segundo grupo de fuentes latinas peninsulares sobre la conquista, según la clasificación propuesta por García Moreno, conforma la denominada tradición mozárabe, elaborada a partir del siglo IX y de la que sólo tenemos constancia indirecta y tardía, a través de la transmisión textual. Ambas características condicionan su utilidad como fuente para el estudio de la conquista. No obstante, la tradición mozárabe ha sido revalorizada en los últimos años gracias a la aparición de nuevas ediciones y traducciones de ciertas fuentes, así como a los estudios de varios autores, que ponen de manifiesto la necesidad de insistir en el desarrollo de la heurística como forma de perfeccionar el conocimiento de las distintas tradiciones literarias de la conquista.

Una de las principales vías de transmisión de la memoria histórica de los mozárabes ha sido la traducción al árabe de fuentes latinas. En época del califa al-Hakam se elaboró en Córdoba una traducción árabe de la obra latina *Aduersus paganos historiarum libri septem,* del hispano Paulo Orosio, célebre discípulo de Agustín de Hipona. Los responsables de esta empresa, entre los que estaba el conde de los cristianos cordobeses, no se limitaron a traducir la obra, sino que añadieron nuevos materiales, entre ellos la historia del reino visigodo hasta la conquista musulmana.

Esta traducción árabe «interpolada» de Orosio se conoce de forma parcial tanto a través de la transmisión textual en autores árabes posteriores, sobre todo Ibn Jaldun[79], como de dos manuscritos árabes. El primero, datado entre los siglos XIII-XIV, contiene la traducción de Orosio bajo el título de *Kitab Huruchiyus* y se aloja en la Universidad de Columbia (Nueva York). La obra consistía en una historia universal hasta la conquista musulmana de la Península, si bien se han perdido los folios finales, que abarcaban la parte relativa a los reyes visigodos y la conquista. También transmite materiales historiográficos procedentes de esta tradición mozárabe la crónica universal contenida en un manuscrito árabe preservado en Raqqada (Túnez) y que se extendía desde la unción de David hasta la conquista musulmana de la Península, si bien esta última parte es de las peor conservadas del manuscrito. Según M. Penelas, el anónimo autor de este manuscrito utilizó el Orosio árabe sólo como fuente secundaria[80].

La tradición mozárabe preservada en el llamado «Orosio interpolado» también ha sido transmitida en fuentes latinas. Tal es el caso de la llamada *Crónica pseudo-isidoriana*, texto conservado en un único manuscrito parisino y consistente en una versión abreviada de la obra del cronista árabe cordobés al-Razi (quien, a su vez, habría utilizado el Orosio árabe interpolado), complementada con materiales procedentes de fuentes latinas[81].

Fuentes latinas extrapeninsulares

Junto a las fuentes latinas peninsulares, es preciso también mencionar las de origen extrapeninsular. Como

vamos a comprobar, la relevancia de estos relatos para el estudio de la conquista es, en general, muy inferior al de la *Continuatio hispana*. Sin embargo, resulta necesario reseñarlas debido a que, a mi juicio, entre ellos se cuenta el más antiguo registro escrito de la conquista musulmana, procedente del denominado *Liber pontificalis* y cronológicamente anterior a los de las dos crónicas peninsulares que acabamos de reseñar.

El primer autor al que debemos referirnos es el célebre monje benedictino anglosajón Beda el Venerable, muerto en mayo de 735 y autor de la *Historia ecclesiastica gentis anglorum,* así como de otras obras. Como señala J. Tolan, Beda da muestras en sus comentarios bíblicos de conocer la extensión e importancia de la expansión islámica[82]. Poco antes de su muerte en 735, revisa su *Historia eclesiástica* y, en el capítulo 33, habla del avance de los conquistadores hasta la Galia, señalando las devastaciones que causaron y el castigo que recibieron en Poitiers: «en este tiempo, una multitud de sarracenos asolaron la Galia causando una mortandad horrible; pero tras una permanencia breve en este país, recibieron el castigo que merecía su maldad»[83].

En un tono expresivo y marcado por el habitual providencialismo de los autores cristianos medievales, Beda, que designa a los conquistadores como «sarracenos», habla de ellos en términos bíblicos, como una «terrible plaga» (*grauissima sarracenorum lues*). Aunque habitualmente se considera que esta referencia alude a la célebre derrota de los musulmanes frente a los francos en la batalla de Poitiers, que tuvo lugar en 732, también podría tratarse, como apunta Tolan, de la de Tolosa (721), en la que el duque Eudes de Aquitania venció a al-Samh, valí de al-Andalus.

Aunque Beda menciona el avance de los musulmanes por las Galias, que se produjo obviamente desde sus bases en la Península y en Narbona, en cambio no alude a la llegada de los musulmanes a la Península. Por este motivo, se ha venido considerando que el autor latino más antiguo que menciona este hecho es Winfrid, más conocido como San Bonifacio (m. 754) y también llamado «el apóstol de los germanos», dada su labor cristianizadora sobre frisones y sajones.

Bonifacio y otros obispos dirigieron una carta a Ethelbaldo, soberano anglosajón de Mercia entre 716-757, en la que se menciona la conquista musulmana de la Península. Al tratarse de un texto epistolar, no contiene un relato de los hechos y ni tan siquiera puede decirse que aporte información significativa, más allá de una mención referencial. No obstante, resulta de interés la forma en la que los padres episcopales se dirigen al soberano de Mercia y cómo interpretan la llegada de los musulmanes a Hispania. La carta consiste en la reprobación de la conducta del soberano por sus costumbres disolutas y la violación de los privilegios de la Iglesia, recordándole lo sucedido a otros que se alejaron de Dios por su conducta licenciosa, entre ellos la gente de Hispania, a quienes, en castigo, el Juez Omnipotente les impuso la ignorancia de la ley de Dios y la llegada de los sarracenos[84]:

> «Si los anglos, como dicen los pueblos de provincias como Francia e Italia, e incluso los paganos, que lo proclaman de manera insultante, desprecian profundamente el matrimonio legal y viven en abierto adulterio como las gentes de Sodoma, entonces nosotros debemos esperar que con tales relaciones sexuales con

> rameras sea engendrado un pueblo degenerado, degradado y loco por la lujuria. Al final, la raza entera, volviéndose a bases y maneras tan innobles, cesará de ser fuerte en la guerra, firme en la fe, honrada por los hombres y agradable a los ojos de Dios. Así ha ocurrido con otros pueblos de Hispania y Provenza y con los pueblos de los burgundios. Con su fornicación, se alejaron de Dios de tal modo que el juez omnipotente permitió que, para sancionarlos a causa de tales delitos, les golpeasen los castigos, arremetiendo contra ellos con la ignorancia de la ley de Dios y las invasiones de los sarracenos».

La carta está datada en torno a 746-747, motivo por el cual Bonifacio ha sido considerado «el primer cristiano que comentó la conquista musulmana»[85]. En realidad, ya hemos visto antes que la *Crónica bizantino-arábiga* es un poco más antigua, pues se fecha en 744, si bien es cierto que desconocemos la personalidad de su autor, lo que preservaría la condición de Bonifacio como primer informador cristiano, identificado, de la conquista. En cualquier caso, hay motivos para pensar que la más antigua referencia textual inserta en un texto latino relativa a la conquista procede del *Liber pontificalis*, como explicaré a continuación.

Al margen de este aspecto, la carta de Bonifacio resulta novedosa en relación con otro asunto. El texto de Beda antes comentado se refería a la presencia de los musulmanes como una «terrible plaga», evocando la idea de castigo bíblico. Bonifacio va más allá en esta caracterización, constituyendo la primera formulación explícita

de la típica visión providencialista según la cual la victoria de los musulmanes fue un castigo divino debido a los pecados de los cristianos, en este caso la fornicación. Esta visión aparece poco después en el denominado cronicón de Moissac, donde se acusa al rey Witiza de ser el culpable del castigo divino, y será recuperada más adelante en las crónicas asturianas del ciclo de Alfonso III, datadas en la segunda mitad del siglo IX.

Varias décadas más tarde, aunque todavía dentro del siglo VIII, se sitúa el testimonio del monje benedictino Pablo Diácono, fallecido a finales de dicha centuria. Su obra más importante fue la *Historia langobardorum,* una historia de los lombardos que abarca desde su entrada en Italia (568) hasta la muerte del rey Liutprando (747). Se desconoce con exactitud cuándo compuso esta crónica, aunque debe situarse entre 787, fecha en la que abandona la Corte de Carlomagno para regresar a Montecassino, y su muerte, antes de 800[86]. El autor alude en un breve párrafo a la conquista musulmana de Hispania y Galia por los sarracenos (Libro VI, 46)[87]:

> «Por aquella época el pueblo de los sarracenos cruzó el mar desde África en el lugar llamado Ceuta e invadió toda Hispania. Luego, diez años después, vinieron con sus esposas e hijos y penetraron en la provincia gala de Aquitania con la idea de establecerse. Ciertamente Carlos mantenía por entonces una disputa con Eudón, príncipe de Aquitania; no obstante, se unieron entre sí y combatieron de común acuerdo contra aquellos sarracenos. En efecto, los francos se echaron sobre ellos y mataron a trescientos setenta y cinco mil sarrace-

> nos; en cambio, por parte de los francos cayeron allí tan sólo mil quinientos. Asimismo, Eudón se echó con los suyos sobre el campamento de aquéllos, mató de la misma manera a muchos y lo destruyó todo».

Junto a la tradición anglosajona (Beda) e italiana (Pablo Diácono) debe añadirse la de origen franco, en la que destaca el breve texto de la *Chronologia regum gothorum,* redactada en Septimania durante el último cuarto del siglo VIII. La referencia a la conquista musulmana abarca apenas unas líneas en las que se indican los tres años de reinado de Rodrigo, la conquista musulmana y el final del reino de los godos. Resulta de particular interés la mención de la continuación de la lucha contra los musulmanes «hasta que la predestinación divina ordene que sean cruelmente expulsados» (*dum praedestinatio usque divina dehinc eos expelli crudeliter jubeat*)[88], probablemente la más antigua alusión a la idea de la erradicación de los musulmanes, trágicamente ejecutada nueve siglos más tarde, con la expulsión de los moriscos entre 1609-1614. El texto de la *Chronologia* se reproduce de forma literal en las crónicas asturianas, concretamente en la Albeldense[89].

He dejado de manera consciente para el final de este breve repaso de las fuentes latinas extrapeninsulares del siglo VIII la referencia a una obra que, como vamos a ver, posee una importancia específica hasta ahora no suficientemente destacada, a mi juicio. Me refiero al *Liber pontificalis,* compilación de reseñas biográficas de los papas hasta el siglo XV. Se trata de una obra cuya elaboración plantea una complejidad particular, pues fue compilada de forma gradual y asistemática, sin que sea posi-

ble establecer la autoría concreta de cada texto, salvo excepciones. Cabe distinguir varias etapas que, por lo que se refiere a la parte de la obra que nos ocupa, se pueden resumir en unos orígenes vinculados a listas episcopales mantenidas desde el siglo III, su desarrollo en biografías a comienzos del VI y la producción de una segunda edición de las mismas en los siglos VI y VII. Durante la mayor parte del siglo VII el *Liber pontificalis* fue actualizándose de forma esporádica y ya desde comienzos del VIII con un carácter más sistemático, biografía a biografía[90].

La información sobre la conquista musulmana de la Península se encuentra en la biografía del papa Gregorio II (715-731), lo cual resulta, en principio, irregular, ya que, en función de la cronología, debería situarse en la de su antecesor, Constantino I (708-715). Se trata de una breve pero interesantísima referencia relativa a la llegada de los musulmanes desde el norte de África y su paso posterior a la Galia con el fin de extender sus conquistas[91]:

> «En aquella época, la abominable raza de los agarenos cruzó el Estrecho desde el lugar llamado Ceuta, entraron en España y mataron a la mayoría con su rey. Luego sometieron a los demás junto a sus propiedades y de esta manera ocuparon esa provincia durante diez años; en el undécimo año intentaron cruzar el río Ródano para ocupar Francia, donde Eudes estaba al mando. En una campaña general de los francos contra los sarracenos, los rodearon y los mataron. La carta al pontífice de Eudes, duque de los francos, menciona que 375.000

> fueron muertos en un día, añadiendo que sólo 1.500 francos murieron en esa guerra».

A mi juicio, este breve texto posee una extraordinaria relevancia, debido a varios motivos. En primer lugar, la alusión a la procedencia norteafricana de los conquistadores, la utilización del puerto de Ceuta como lugar de traslado y el fallecimiento del rey en la lucha son datos de cierta precisión que indican un conocimiento de los hechos relatados. Asimismo, la mención de ese período de diez años tras los cuales los musulmanes se proponen extender su dominio a Francia y la resistencia protagonizada por Eudes nos remiten a un contexto muy determinado y conocido, la conquista de Narbona por el valí al-Samh a mediados de 719 y su posterior derrota y muerte luchando frente al duque de Aquitania en Tolosa en junio de 721[92], es decir, justamente diez años después de la llegada de los musulmanes a la Península en 711. No menos relevante resulta la alusión a la carta del duque Eudes de Aquitania al papa Gregorio, informándole de los hechos, pues constituye una referencia decisiva para poder fechar el texto.

Para entender la importancia de esa carta de Eudes debo remitirme a las consideraciones que R. Davis, traductor del *Liber pontificalis* al inglés, hace respecto a la procedencia de la información manejada para la elaboración de las biografías de los papas del siglo VIII. En efecto, afirma que, a su juicio, resulta evidente que los continuadores de la compilación no siguieron considerando necesario esperar a la muerte del papa cuya vida estaban biografiando, de forma que la creciente extensión de la mayoría de las siguientes biografías constituye una manifestación de una actividad de compilación por autores

contemporáneos que conocían de primera mano los sucesos que estaban registrando[93].

La combinación de los datos que aporta el texto del *Liber* con las consideraciones de Davis respecto a la metodología de compilación de las biografías del siglo VIII nos permite datarlo con bastante precisión. En efecto, parece lógico pensar que la carta enviada por Eudes al papa para informarle de su triunfo frente a los musulmanes fuese la fuente informativa que sirvió para redactar el texto. Ello explica que la referencia a la conquista musulmana de 711 no figure en la biografía del antecesor de Gregorio II, Constantino I, en cuya época se produjo ese episodio. Así pues, el texto del *Liber* debió de ser redactado entre los diez años que transcurren desde la fecha del envío de la carta de Eudes (721) hasta el fallecimiento del papa Gregorio II (11 de febrero de 731).

Si este razonamiento es acertado, significa que la referencia del *Liber pontificalis* a la conquista musulmana de la Península sería entre trece y veintitrés años anterior a la que figura en la *Crónica bizantino-arábiga* (744), que hasta el momento podía considerarse la más antigua referencia a esos hechos. Por lo tanto, estaríamos ante el más antiguo registro textual de la conquista islámica, datado entre diez y veinte años después de 711. No conviene tampoco soslayar la relevancia de la procedencia del texto, la carta del duque Eudes de Aquitania, protagonista directo de los hechos relacionados con la expansión islámica en el sur de Francia. Una vez más, debe insistirse en que el argumento de la ausencia de testimonios coetáneos a la conquista, tantas veces invocado, debe ser matizado, pues, de lo contrario, estamos abocados a una valoración apresurada y deficiente de los textos.

El repaso a las informaciones procedentes de autores tan importantes como Beda el Venerable, Bonifacio y Pablo Diácono, así como del *Liber Pontificalis,* nos revela varios aspectos de interés en relación con la conquista musulmana. En efecto, pese al laconismo de estas referencias, en conjunto nos permiten apreciar la idea de la difusión de la conquista en los principales centros de la Europa cristiana del siglo VIII, tales como las Islas Británicas, Francia e Italia. Sin duda, la llegada de los musulmanes fue un hecho que no pasó desapercibido a la gente más preparada en aquella época, los clérigos y, en particular, los monjes, quienes dejaron constancia de ello en sus obras.

Importa también destacar que las escasas informaciones que estas fuentes suministran coinciden, no sólo con las de las dos crónicas latinas peninsulares de la misma época, sino con los relatos de las fuentes árabes, como veremos a continuación. Se trata de un dato relevante dado que estos autores extrapeninsulares conforman una tradición literaria independiente, ajena a las dos que se desarrollan en la Península, latina y árabe. Por lo tanto, debe insistirse, una vez más, en que la compatibilidad y confluencia entre registros informativos independientes, literarios y arqueológicos, constituye uno de los aspectos que dota de mayor consistencia no sólo a la propia idea de la conquista islámica, sino a contenidos relevantes de las propias narraciones literarias.

Las fuentes árabes

Tras la revisión de las fuentes latinas del siglo VIII que se ocupan de la conquista musulmana, corresponde, a continuación, hacer lo propio con las árabes. Y conviene

comenzar este epígrafe con ciertas consideraciones preliminares que permitan establecer un marco general para comprender la naturaleza de estas fuentes, así como apreciar sus diferencias respecto a las latinas.

En primer lugar, las fuentes árabes contienen relatos elaborados por el grupo conquistador, representando el punto de vista de los vencedores, lo que significa la adopción de premisas narrativas e ideológicas radicalmente opuestas a los de los vencidos, como ya vimos en el capítulo anterior. Asimismo, estas fuentes constituyen el corpus literario principal para el estudio de la conquista. Por un lado, debido a su abundancia, pues disponemos de relatos tanto en obras orientales como magrebíes y andalusíes[94]. Asimismo, debido a su diversidad, ya que se trata de fuentes de géneros muy diversos, narrativas, geográficas, biográficas, jurídicas, etc., habiéndose establecido en veintidós las específicamente narrativas o cronísticas, que son las que aportan relatos más amplios[95]. Estas fuentes, además, nos suministran las relaciones más completas de los hechos sucedidos a partir de 711, frente al laconismo de las latinas, con la excepción de la crónica de 754. Cabe decir, por lo tanto, que si no dispusiéramos de las fuentes árabes, nuestro conocimiento de la conquista sería mucho más imperfecto e incompleto.

Además de este aspecto, los registros literarios latino y árabe difieren en otras características. Las fuentes árabes son bastante más abundantes que las latinas, así como más completas en la aportación de información, por lo que, como ya he dicho, representan el eje básico sobre el que se desarrolla nuestro conocimiento de la conquista musulmana. Desde el punto de vista cronológico, ya hemos visto que las fuentes latinas son más antiguas, en al-

gunos casos muy próximas a la conquista. En cambio, las árabes se redactaron más tarde, no antes de la primera mitad del siglo IX, si bien sólo a partir del siglo X disponemos de relatos más amplios y elaborados. Este aspecto se ha convertido en el principal argumento de la crítica respecto a su utilidad como testimonios históricos de la conquista, habiéndose llegándose a un auténtico denuesto de estos relatos, como pondré de manifiesto a continuación.

El cuestionamiento de las fuentes y sus límites

Como ya dije al comienzo de este capítulo, las fuentes árabes relativas al *early Islam* han sido sometidas a fuertes críticas por parte de distintos investigadores especializados, dando lugar a la conformación de una tendencia que propugna una actitud escéptica respecto a su confiabilidad como testimonios históricos. En este marco general, los textos que narran la conquista de la Península han sido también objeto de consideraciones que tienden a cuestionar su relación con los acontecimientos de 711. A continuación me propongo desarrollar algunas apreciaciones respecto a los argumentos esgrimidos por los partidarios de esta corriente crítica.

La principal objeción que se ha formulado respecto a estas fuentes no se basa en la lógica parcialidad atribuible a todo relato escrito por el vencedor, sino en el argumento cronológico, es decir, en su lejanía respecto a los hechos. Ésta es una idea que se repite de manera permanente e insistente en la historiografía, bajo formulaciones diversas que denotan distintos niveles de pesimismo sobre la validez de estos textos[96]. Valga el ejemplo de la única monografía en castellano dedicada al estudio de la

historiografía árabe clásica, obra del arabista e historiador Felipe Maíllo: «hay que recalcar que carecemos de narraciones o descripciones que sean contemporáneas de las conquistas árabo-islámicas desde la India a Hispania. Todos los testimonios conservados fueron mucho más tardíos y sometidos en época posterior a procesos de edición y revisión, añadiéndose información nueva y a veces espuria»[97].

A mi juicio, cabe oponer dos ideas respecto a la crítica basada en el argumento del carácter tardío de las fuentes árabes respecto a la conquista. En primer lugar, como señala Pierre Guichard, la proximidad cronológica de la redacción de una obra respecto a los hechos que narra no es el único factor que permite evaluar su veracidad[98]. Por otro lado, la afirmación de esa distancia cronológica entre los relatos y los hechos de la conquista no tiene en cuenta los distintos niveles de elaboración y transmisión de la información que caracterizan el desarrollo de la historiografía árabe clásica. Desde esta perspectiva, debe recordarse que «el sistema de transmisión de los textos árabes, en gran medida oral, reproduciendo en muchas ocasiones con fidelidad fuentes muy antiguas, permite el uso de textos tardíos tras una crítica textual profunda»[99].

El segundo aspecto de la crítica a las fuentes árabes, asociada a la de su carácter tardío respecto a la conquista, consiste en su fuerte ideologización, derivada de su dependencia del Poder. Tal vez sea el historiador francés Gabriel Martínez-Gros quien más haya insistido sobre este aspecto. En un estudio publicado en 1992 expuso la idea de que las fuentes árabes andalusíes redactadas durante la época del califato constituyen la expresión de lo que denomina «ideología omeya». Es decir, se trataría de

textos fuertemente ideologizados, cuyo propósito principal consiste en la elaboración de una memoria del pasado destinada a legitimar el poder de dicha dinastía. Su condición de testimonios históricos se vería, así, fuertemente lastrada por su subordinación a intereses políticos e ideológicos.

Los puntos de vista de Martínez-Gros fueron matizados, en ciertos aspectos, y rechazados, en otros, por el propio Pierre Guichard, en el marco de un debate dialéctico entre ambos investigadores. No puedo aquí reproducir los términos de su desarrollo, pero sí quiero insistir en su interés para el estudio de las fuentes árabes. Asimismo, las reflexiones de Guichard, a mi juicio, constituyen una aportación de gran lucidez y valor metodológico respecto a la naturaleza e importancia de las fuentes árabes. Me limito a reproducir el siguiente párrafo, en el que el medievalista francés reivindica la función de las fuentes árabes como herramientas imprescindibles para el conocimiento del pasado[100]:

> «La propia globalidad de la duda lanzada sobre el conjunto de las fuentes no resulta creíble. Aunque escribieran "al dictado del Califato", lo que por otro lado se da como una suerte de postulado que no me parece en absoluto demostrado, los autores del s. x pretendían tanto como un historiador moderno contar la historia de al-Andalus, encontrar los "hechos" del pasado a partir de los "documentos" de que disponían. Pretender lo contrario sería, en el límite, injuriarlos».

Más recientemente, los argumentos de Martínez-Gros han sido retomados por la británica N. Clarke, quien insiste en la relación existente entre el encumbramiento de la dinastía Omeya durante el califato y la elaboración de una memoria histórica legitimadora de su poder. Clarke postula, sobre esta base, la existencia de una significativa discontinuidad entre los hechos de la conquista y las narraciones de esos hechos[101].

El tercer elemento que podemos identificar como fuente de críticas sobre la confiabilidad de las fuentes árabes como testimonios históricos se vincula con la presencia de elementos literarios y fantásticos en sus narraciones. El historiador británico R. Collins podría considerarse un buen exponente de esta forma de denuesto de las fuentes árabes. Considerando que el siglo VIII está «relativamente bien surtido en lo que respecta a la cantidad de documentos literarios disponibles», sin embargo, manifiesta escasa consideración hacia la fiabilidad de esas fuentes. En efecto, afirma que sus autores «podían haber tenido alguna idea general de lo que ocurrió, pero no sabían nada del porqué ni del cómo», razón por la cual se lo inventaban, de forma que la fantasía se convierte en el rasgo dominante de los relatos árabes de la conquista[102].

Esta clase de formulaciones no aportan, a mi juicio, una mejor comprensión de las fuentes árabes y, además, se expresan en combinación con afirmaciones que revelan escasa familiaridad con las mismas, lo que no contribuye a tomarlas en consideración, tales como la identificación de Ahmad al-Razi como «el más antiguo historiador árabe español cuya obra ha llegado hasta nosotros», la afirmación de que ninguno de los relatos árabes de la conquista «se acerca a los sucesos que pretende describir a menos de 300 años» o la identificación del egipcio Ibn

Abd al-Hakam como la más antigua historia árabe que trata los sucesos de África del Norte y España[103]. Por lo demás, quienes expresan estas visiones tan escasamente matizadas suelen ser víctimas de sus propias generalizaciones. El propio Collins incurre en enormes contradicciones en el manejo de las fuentes árabes, pues no duda en afirmar que «el texto real» de una de las capitulaciones establecidas en el momento de la conquista, el conocido como «tratado de Tudmir», ha sobrevivido en tres de las «fantasiosas» fuentes árabes[104].

Resulta bien sabido que los relatos árabes incluyen una serie de leyendas y tradiciones en las que se introducen elementos de naturaleza literaria y fantástica. En un trabajo anterior tuve oportunidad de señalar que dichos relatos explican la conquista a través de una conjunción poco diferenciada de causas y factores naturales y sobrenaturales, entre las cuales se incluyen narraciones proféticas como la de la Casa de los Candados de Toledo, protagonizada por el rey Rodrigo[105]. La existencia de estos componentes fantásticos y legendarios ha contribuido a alimentar el descrédito de las fuentes árabes, consideradas como meros relatos literarios carentes de suficiente consistencia como para poder considerarlas testimonios históricos fiables.

Estos materiales legendarios y proféticos de los relatos de la conquista son bien conocidos y han atraído la atención de los investigadores desde hace tiempo. A los ya clásicos estudios de M.ª J. Rubiera sobre la Mesa de Salomón y la estructura de cantar de gesta del *Futuh Misr* de Ibn Abd al-Hakam se han añadido más recientemente otros relativos a la figura de Tariq ibn Ziyad. Luis F. Bernabé Pons ha enfatizado la presencia en las narraciones de alusiones a aspectos físicos que caracterizan a

Tariq como héroe conquistador, en particular la mancha o lunar piloso de su espalda[106]. Retomando argumentos formulados en su día por el investigador alemán Albrecht Noth, Omayra Herrero señala la existencia de una serie de temas recurrentes o *topoi* literarios que resultan comunes a literatura de *futuh* («conquistas»). De esta manera, «Tariq participa de las características atribuidas en este tipo de literatura a los conquistadores ideales», tales como, por ejemplo, la captura o muerte de enemigos conocidos, el envío de mensajes de victoria al califa o la búsqueda del martirio, entre otros[107].

Siguiendo con el caso de Tariq, el arabista Joaquín Vallvé, sin llegar en ningún momento a cuestionar al personaje de manera explícita, formuló una serie de ideas que desdibujaban su identidad individual como protagonista histórico de la conquista señalando, por ejemplo, la relación del nombre Tariq con la raíz *trq* y sus diversos significados, entre ellos «el que consulta la suerte por medio de guijarros», o su homonimia con la azora coránica 86[108].

Como he dicho, la existencia de componentes legendarios y literarios en los relatos de la conquista resulta un elemento insoslayable. Ahora bien, cabe el riesgo de incurrir en lecturas erróneas de dichos componentes, pues la presencia de los mismos no obliga a cuestionar el trasfondo histórico de los relatos. El argumento consistente en que la existencia de tradiciones legendarias sobre un determinado personaje obligaría a considerarlo una mera ficción literaria resulta totalmente erróneo e inaceptable. De ser así tendríamos que considerar mera fantasía a personajes tan plenamente históricos como Carlomagno o el Cid, por mencionar dos ejemplos de casos relativos a las tradiciones medievales europea y peninsular,

respectivamente. En efecto, tanto respecto al célebre primer emperador medieval europeo como al héroe de la conquista de Valencia surgieron, ya desde sus respectivas épocas, toda clase de leyendas y tradiciones en las que la realidad histórica se mezcla con la fantasía. Sin embargo, ello no resta un ápice de historicidad a ninguno de ellos y dudo que alguien se atreviera a afirmar que se trata de meros mitos producto de la fantasía.

Por lo tanto, resulta evidente que confundir la elevación de un personaje a la categoría de héroe literario con el cuestionamiento de su historicidad constituye un craso error. En el caso de la conquista de la Península, los relatos de las fuentes señalan a tres personajes como protagonistas principales de los hechos, Tariq ibn Ziyad, Musà ibn Nusayr y el rey Rodrigo, los cuales han sido objeto de toda clase de leyendas. Pues bien, de ellos hay dos que no sólo están atestiguados en esas fuentes literarias, sino también a través de otra clase de testimonios, tanto documentales (Musà) como numismáticos (Musà y Rodrigo) y arquitectónicos (representación de Rodrigo en el palacete omeya de Qusayr Amra). Más adelante tendremos oportunidad de referirnos a estos aspectos con mayor detenimiento.

En la línea de lo expresado por Guichard, considero que el denuesto de las fuentes literarias árabes representa la expresión de la generalizada tendencia a la reprobación de los antiguos como forma de enaltecimiento del presente. Sin pretender ahora entrar en consideraciones más detalladas respecto a este asunto, me gustaría ofrecer un ejemplo que permite evidenciar la existencia de actitudes críticas entre los propios autores árabes a la hora de manejar el material con el que elaboraban sus relatos. Me refiero a un texto del damasceno Izz al Din

ibn al-Azir (555-637 h/1160-1239), autor de una extensa crónica titulada *al-Kamil fi-l-ta'rij,* que abarca desde la creación hasta el año 628 h/1230-1231 y se considera la culminación del género analístico en la tradición árabe. Al comienzo de su narración de la conquista de la Península, Ibn al-Azir se remite a los anales de al-Tabari. Tras terminar la cita y considerando insuficiente lo dicho por su ilustre predecesor, Ibn al-Azir señala que la conquista de un territorio tan amplio y una victoria tan relevante no pueden narrarse con tanta brevedad. Por lo tanto, anuncia que seguidamente se propone ampliar el relato, remitiéndose, para ello, a los autores indígenas, andalusíes, al considerarlos mejores conocedores de las tradiciones de su propio país (*hum a'lam bi-biladi-him*)[109]. No es el único ejemplo que puede darse de esta actitud entre los autores árabes. El propio Ibn Jaldun, al terminar su relato de la época visigoda, señala que la información que ha recopilado de Orosio representa lo más verídico que ha podido leer al respecto (*wa-huwa asahh ma ra'ayna-hu fi zalik*)[110].

La tendencia a la descalificación indiscriminada de las fuentes árabes constituye una de las señales de identidad propia de las tesis negacionistas, a quienes dedico de forma monográfica el último epígrafe de este capítulo, por lo que me abstengo ahora de hacer consideraciones más amplias respecto a dichos planteamientos. Cabe apuntar, no obstante, que el pesimismo sobre las fuentes árabes, característico de los investigadores escépticos, se radicaliza en este caso, transformándose en un pretendido denuesto que sostiene la inutilidad del uso de estos testimonios. He usado conscientemente la expresión «pretendido denuesto», con una intención muy determinada. En efecto, no cabe tomar en serio sus argumentos, por lo

que en ningún caso deben considerarse como parte del debate historiográfico. Sus pronunciamientos sobre el problema de las fuentes de la conquista, en general, y de las árabes, en particular, consisten bien en una tergiversación y distorsión de las mismas, bien en una simple y llana negación, apriorística y plagada de prejuicios y flagrantes contradicciones, sobre su valor como tales testimonios históricos.

La aproximación que, a continuación, me propongo desarrollar respecto a las fuentes árabes de la conquista se basa en la distinción entre tres niveles de profundidad en el proceso de elaboración de los relatos. El primero y más externo lo conforman las fuentes manuscritas, cuyos autores, como se ha dicho, no son anteriores a la primera mitad del siglo IX. Estos autores, sin embargo, no parten de la nada en la elaboración de sus relatos. Al contrario, sabemos que se remiten a informaciones más antiguas, cuya procedencia suelen mencionar de forma explícita, aunque no siempre lo hacen, lo que exige una labor de cotejo y comparación para tratar de establecer los respectivos orígenes de cada dato. Las fuentes de información de los autores de las obras manuscritas son de dos tipos, que conforman los otros dos niveles de elaboración histórica y que se distinguen entre sí debido a que implican distintos procesos de transmisión de la información.

Por un lado, parte de los relatos procede de obras escritas no preservadas pero que conocemos gracias al proceso de transmisión textual, es decir, a través de citas, casi siempre literales, insertas en obras posteriores. Estas fuentes escritas se remontan, en pocos casos, al siglo VIII, época en la que comienza a desarrollarse la tradición historiográfica entre los árabes. Hay también obras más

tardías, del siglo IX en adelante, que no se han preservado pero que, a su vez, se remiten a otras fuentes de información más antiguas.

Asimismo, los autores de fuentes preservadas en el registro manuscrito manejan material procedente de relatos y tradiciones transmitidos de forma oral. Estos transmisores o informadores orales son personajes que, en algunos casos, podemos identificar, y que pertenecen cronológicamente al siglo VIII. Más aún, algunos de ellos están relacionados de forma directa con la conquista musulmana de la Península. No obstante, este tercer nivel de información, el más profundo, es, sin duda, el más incierto, ya que persisten dudas importantes respecto a la identidad de algunos de estos personajes, en particular por lo que se refiere a los denominados *tabiun*, a quienes me referiré más adelante.

Por lo tanto, cabe adelantar que, aunque las fuentes árabes más antiguas preservadas en registro manuscrito que relatan la conquista musulmana no fueron elaboradas antes de la primera mitad del siglo IX, el origen de las tradiciones e informaciones que manejan se remonta, en algunos casos, a fuentes escritas o informantes orales del siglo VIII, más próximo, por lo tanto, a la conquista.

Lo escrito y preservado: el registro manuscrito

El análisis de las fuentes árabes debe comenzar a partir del nivel más superficial pero, a la vez, más seguro, el de lo preservado en versión manuscrita. Los más antiguos autores árabes cuyas obras se conservan en este registro fallecieron durante la primera mitad del siglo IX y entre ellos debemos distinguir dos grupos, en función de su procedencia, peninsular u oriental.

Dos son las fuentes árabes andalusíes más antiguas presentes en registro manuscrito que narran la conquista. La primera se debe a Abd al-Malik ibn Habib, originario de la ciudad de Elvira y muerto en Córdoba en ramadán de 238 h (14 de febrero-15 de marzo de 853). Para comprender el sentido de su obra, en general, y de su contribución al ámbito de la historia y de la conquista musulmana, en particular, resulta preciso atender, en primer lugar, a su trayectoria y formación.

Comenzó sus estudios en al-Andalus, donde tuvo tres maestros: Sasa ibn Sallam, Ziyad ibn Abd al-Rahman, conocido como Chabtun, y al-Gazi ibn Qays. A partir de 208 h/823 inicia sus estudios en Oriente, donde completó su formación, citando las fuentes un total de ocho maestros, cinco en Medina y tres en Egipto. Ello le permitió entrar en contacto con la segunda generación de los discípulos de Malik ibn Anas (m. 179 h/795), ulema de Medina y fundador de la escuela de derecho malikí, que fue la imperante en al-Andalus. Allí asistió a las lecciones de dos relevantes maestros, Abd al-Malik ibn al-Mayichun (m. 212 h/826-827 o 214 h/828-829) y Mutarrif ibn Abd Allah al-Hilali (m. 214 h/829-830 o 220 h/835), sobrino y discípulo de Malik. En Egipto aprendió con Asbag ibn al-Farach, máxima figura del malikismo egipcio (m. 224 h/839), a su vez discípulo de Abd Allah ibn Wahb, y, asimismo, con el célebre ulema malikí Abd Allah ibn Abd al-Hakam (m. 214 h/819), padre del cronista Abd al-Rahman ibn Abd al-Hakam, al que me referiré a continuación.

Tras tres años de formación, Ibn Habib regresó a la Península hacia 211 h/825-826, siendo a partir de entonces cuando se produjo su integración en los círculos de poder vinculados a la dinastía Omeya, al ser nombrado

alfaquí consejero por Abderramán II, cuarto emir omeya de Córdoba (206-238 h/822-852), el cual le demostró una enorme confianza. Pese a que su formación lo identifica ante todo como un hombre de religión, especializado en la jurisprudencia musulmana, Ibn Habib se interesó también por otros campos del saber. Se le atribuyen casi cuarenta obras sobre materias muy diversas, desde la Medicina a la Teología, pasando por la Historia. Aunque son muy pocas las que se han conservado en el registro manuscrito, ello convierte a Ibn Habib en el autor árabe andalusí más antiguo cuyas obras conocemos de manera directa. De las de contenido historiográfico la única llegada a nosotros es su *Kitab al-ta'rij,* de la que sólo se ha preservado una copia manuscrita, alojada en Oxford y datada a finales del siglo XIII.

Kitab al-ta'rij es una de las dos fuentes andalusíes más antiguas que narra la conquista y una de las primeras en el contexto general de la cronística árabe. Su contenido se estructura en seis partes, de las que las cuatro primeras son de contenido histórico, dedicándose la cuarta a la conquista de la Península. Se trata de una historia universal que abarca desde la creación del mundo hasta el año 275 h/888-889. Esta fecha es posterior a la muerte del autor, hecho que se explica debido a la intervención de Yusuf ibn Yahyà al-Magami (m. 288 h/901), uno de sus más importantes discípulos. Según Makki, seguido por Aguadé, es probable que al-Magami, junto a otros alumnos, participara en la versión final de la obra que hoy conocemos, que debe fecharse, por lo tanto, entre 275-288 h/888-901[111].

Sánchez-Albornoz, seguido por Makki, planteó que el *unicum* de Oxford no contiene la versión íntegra de *Kitab al-ta'rij,* dado que en fuentes árabes posteriores (Ibn

al-Qutiyya, Ibn al-Faradi, al-Humaydi, la anónima *Fath al-Andalus* y al-Razi, citado por el magrebí al-Gassani en el siglo XVII) se preservan citas de esta crónica que no se registran en el citado manuscrito. Sobre estas premisas, dichos investigadores llegan a la conclusión de que el manuscrito de Oxford no representa la totalidad de la obra, sino tan sólo unos apuntes tomados por sus discípulos, que constituyen un breve compendio de la misma, mientras que otros cronistas árabes pudieron utilizar versiones distintas, más completas. Con posterioridad, el arabista Jorge Aguadé desautorizó estos argumentos, considerando que no existen razones válidas para pensar que el manuscrito no contiene la integridad de la obra[112].

La fuente principal de Ibn Habib en su relato de la conquista es el célebre ulema egipcio del siglo VIII, al-Layz ibn Sad, a quien cita en dos ocasiones, ambas a través de su discípulo Abd Allah ibn Wahb, mencionando a este último una vez más en solitario, sin relacionarlo con su maestro al-Layz. En una ocasión señala a al-Layz de forma directa, en relación con las conquistas de Musà en el Magreb[113]. Al-Layz e Ibn Wahb son dos célebres ulemas u hombres de religión egipcios y, a la vez, dos de los informantes más antiguos de la conquista musulmana de la Península. Más adelante nos ocuparemos de ambos de forma detenida.

La crítica ha expresado opiniones muy desiguales sobre la contribución historiográfica de Ibn Habib. Sánchez-Albornoz llegó a considerarlo autor del relato más auténtico y digno de crédito de la conquista, en el que se basan los de fuentes posteriores, como Ahmad al-Razi o *Ajbar machmua*[114]. La crítica posterior se ha mostrado mucho más severa. Aguadé califica como secundario el valor historiográfico de la obra de Ibn Habib, ya que no

contiene novedades, limitándose a recoger noticias de fuentes previas. En este sentido, indica que su contribución principal consiste en la lista de los valíes de al-Andalus, al tratarse de la fuente más antigua que aporta esta información[115]. Este juicio resulta, desde mi punto de vista, desproporcionado. La labor de transmisión de fuentes previas no puede considerarse argumento para devaluar una fuente histórica, ya que constituye el procedimiento historiográfico habitual en la cronística árabe clásica. Creo que para apreciar su relevancia resulta, también, necesario atender a su transmisión en la cronística posterior y, en este sentido, no cabe menospreciar a Ibn Habib, citado en los relatos de fuentes como la anónima *Fath al-Andalus,* Ibn Abi-l-Fayyad, al-Dabbi, Ibn Izari y al-Maqqari[116].

Junto a la crónica de Ibn Habib, otro de los relatos andalusíes de la conquista más antiguos es el que se inserta la crónica anónima titulada *Ajbar machmua* (*Colección de noticias*), registrada, asimismo, en un único manuscrito, en este caso preservado en la Biblioteca Nacional de París. Se trata de una de las fuentes andalusíes más complejas y su estudio ha suscitado un antiguo y prolijo debate historiográfico desde el siglo XIX, al que no puedo referirme aquí de forma extensa para no alargar en exceso este capítulo. Para mis propósitos en este trabajo, me limitaré a referirme a las conclusiones de la arabista D. Oliver Pérez, autora de los más recientes estudios en torno a esta obra.

Según dicha investigadora, *Ajbar machmua* sería una crónica elaborada a lo largo de los siglos VIII al X por tres autores pertenecientes a un mismo linaje árabe. El primero, autor de la parte correspondiente a los valíes, habría sido Tammam ibn Alqama, uno de los combatientes

sirios llegados a al-Andalus en 741 con la segunda oleada de árabes, encabezada por Balch ibn Bichr. Su sucesor fue Abu Galib Tammam ibn Amir ibn Ahmad ibn Tammam ibn Alqama al-Zaqafi (m. 283 h/896), un servidor de la dinastía Omeya, pues fue visir de Muhammad (238-273 h/852-886) y al-Munzir (273-275 h/886-888), quinto y sexto emires de Córdoba, respectivamente[117]. Tammam ibn Amir habría sido el responsable del relato de la conquista, basándose en noticias recogidas por sí mismo, aunque también aprovechando tradiciones procedentes de su antepasado[118]. Además, como veremos más adelante, fue autor de una célebre composición poética sobre la conquista, que no se ha conservado.

Junto a *Ajbar machmua* e Ibn Habib disponemos de otras dos fuentes preservadas en registro manuscrito y datadas en el siglo IX, obra de autores orientales. Cronológicamente, el más antiguo es el iraquí Jalifa ibn Jayyat al-Usfuri, originario de la ciudad de Basora y muerto en 240 h/854. Al igual que otros cronistas, Ibn Jayyat pertenecía a la categoría de los ulemas, sabios dedicados a los saberes religiosos islámicos. Su principal especialidad fue el estudio de la tradición profética a través de los dichos de Mahoma (*hadices*). Buena prueba de su influencia se encuentra en la propia categoría de sus discípulos. En efecto, Ibn Jayyat fue maestro de grandes tradicionistas, como al-Bujari, compilador de *al-Sahih,* una de las dos principales colecciones canónicas de *hadices,* así como de Ahmad ibn Hanbal, fundador de la escuela de derecho *hanbalí,* una de las cuatro principales del Islam sunní.

La crónica de Ibn Jayyat abarca desde la emigración de Mahoma a Medina (hégira) hasta el año 232 h/846, dedicando especial atención al califato omeya y a la ex-

pansión islámica, donde menciona la conquista de al-Andalus. Esta crónica fue conocida en la Península, ya que uno de los discípulos de Ibn Jayyat fue Baqi ibn Majlad (m. 276 h/889), introductor del estudio del *hadiz* en al-Andalus. De hecho, el único manuscrito que existe de su crónica, conservado en Rabat (Marruecos), es una copia andalusí del siglo XI transmitida a través de Ibn Majlad[119]. En relación con la conquista, lo citan, entre otros, Ibn al-Faradi en su biografía de Musà ibn Nusayr[120].

El siguiente autor del que debemos ocuparnos es el egipcio Abu-l-Qasim Abd al-Rahman ibn Abd al-Hakam (m. 257 h/871). Perteneciente a una célebre familia de ulemas egipcios, cuyo papel fue esencial en la difusión del derecho malikí en ese país. Su padre, Abd Allah ibn Abd al-Hakam (m. 214 h/819), fue discípulo de Malik ibn Anas y de los egipcios Ibn Lahia y al-Layz ibn Sad, así como maestro del andalusí Ibn Habib, siendo considerado durante los últimos años de su vida el referente principal entre los *malikíes* egipcios. Abu-l-Qasim es célebre por su obra histórica, titulada *Futuh Misr wa-l-Magrib* (*Las conquistas de Egipto y del Norte de África*), que también incluye un breve relato de la conquista de la Península, en el que sus dos fuentes principales son sendos personajes egipcios del siglo VIII, el ya citado tradicionista al-Layz ibn Sad y, sobre todo, uno de sus discípulos, Uzman ibn Salih. Aunque algunos investigadores consideran a Ibn Abd al-Hakam autor del más antiguo relato árabe de la conquista de la Península[121], hemos visto que lo preceden cronológicamente los de Ibn Habib e Ibn Jayyat. La recepción del relato de la conquista de Ibn Abd al-Hakam en la tradición andalusí no ha sido muy amplia, registrándose en al-Dabbi[122].

El relato de Ibn Abd al-Hakam ha sido objeto de varios análisis, que han puesto de manifiesto características distintas del mismo. R. Brunschvig menciona su vinculación al ámbito de la tradición malikí, a la que el cronista pertenecía por vínculos familiares, así como la importancia del *hadiz* en su relato. De esta manera, el arabista francés destaca su relación con la tradición religiosa, tanto en la forma como por la personalidad de sus informadores principales. Así lo acredita, por ejemplo, en relación con el pacto de capitulación establecido por Amr ibn al-As con los beréberes Lawata de la Pentápolis libia. Para el investigador francés, por lo tanto, determinados pasajes del relato de la conquista del Magreb sólo pueden entenderse como expresión de cuestiones que interesan al derecho islámico (*fiqh*)[123].

Por su parte, la arabista M.ª J. Rubiera atribuyó un carácter épico al relato de Ibn Abd al-Hakam sobre la conquista de Tariq. Este «Cantar de Tariq», también utilizado por al-Waqidi y, a través de él, por al-Razi, podría, a su vez, haber tenido un origen histórico. Los relatos épicos se caracterizan por una estructura «de inversión», distinta a la lineal de los relatos históricos, según la cual una situación inicial desfavorable para el héroe se transforma finalmente en revancha. Las dos partes del «Cantar de Tariq» se ajustarían a esta estructura. En la primera, la felonía de Rodrigo sobre la hija de Julián motiva el paso a la Península de Tariq, que vence a Rodrigo. En la segunda, Tariq se apodera de la Mesa de Salomón, tras lo cual Musà se la quita y lo encarcela. Finalmente, Tariq, gracias a su astucia, logra ser liberado y el califa al-Walid lo reconoce como conquistador de al-Andalus. Entre los componentes característicos de esta clase de literatura destaca la afabulación de elementos

como los nombres de lugar que toman sus denominaciones de los protagonistas del Cantar, entre ellos *yabal* Tariq, es decir, el monte de Tariq, Gibraltar[124].

El tercer cronista oriental que menciona la conquista de la Península es Ahmad ibn Yahyà ibn Yabir ibn Dawud al-Balazuri, de quien apenas existen datos biográficos. De hecho, se ignora su lugar de procedencia, habiéndose supuesto un origen persa. Pasó en Bagdad la mayor parte de su vida, aunque también estudió en Damasco, Emesa y Antioquía. Se desconocen sus fechas de nacimiento y fallecimiento, considerándose probable que su muerte ocurriera en 892. Al-Balazuri es autor de *Kitab futuh al-buldan* (*Las conquistas de los países*), versión corta de una obra más amplia, en la que recorre todas las conquistas islámicas, desde la época de Mahoma. En su método de trabajo, resume los materiales a su disposición, aunque manteniéndose fiel a sus fuentes[125]. Su brevísimo relato de la conquista de al-Andalus está tomado de otro autor anterior al que me referiré a continuación, el medinés al-Waqidi, y apenas aporta datos desconocidos en las fuentes andalusíes, limitándose a señalar la ayuda de Julián (Ulyan) a Tariq para cruzar el Estrecho, la fecha de su llegada el año 92 h/711, la referencia a la Mesa de Salomón y el descontento de Musà con Tariq[126].

El recorrido por las fuentes árabes más antiguas preservadas en registro manuscrito finaliza en una obra anónima titulada *al-Imama wa-l-siyasa,* cuya autoría ha sido objeto de una amplia controversia desde el siglo XIX. Tradicionalmente fue atribuida al autor iraquí Ibn Qutayba (213-76 h/828-889), si bien en la actualidad parece predominar la propuesta planteada por Makki[127], quien consideraba que, lejos de poder deberse a un solo autor,

al-Imama es, en realidad, un compendio de relatos y tradiciones de procedencia variada. La parte relativa a las conquistas de la Península y el norte de África resultan de una extensión mucho más amplia que las demás, lo que, para Makki, sugiere una procedencia independiente. A este respecto, el hispanista egipcio se centró en dos elementos para situar el origen de esa parte del texto. Por un lado, la coincidencia, a veces literal, entre los relatos de *al-Imama* sobre la conquista de al-Andalus y otros textos del siglo IX, tales como la crónica de Ibn Habib y las obras de los geógrafos de ese período, Ibn Jurdazbah, Ibn al-Faqih e Ibn Rustah. Por otro, dicha parte debió de ser compuesta en Egipto, dada la abundancia de toponimia de ese país y el conocimiento exhaustivo y preciso de su geografía que el autor del texto denota.

Sobre estas premisas, Makki formuló la propuesta de que el texto debía atribuirse a un descendiente del propio Musà ibn Nusayr, llamado Muarik ibn Marwan ibn Abd al-Malik ibn Marwan ibn Musà ibn Nusayr, a quien cabría situar en el siglo IX. Carecemos de datos biográficos sobre Muarik, aunque sabemos que, según el cronista egipcio Abu Said ibn Yunus (m. 374 h/958)[128], escribió una obra sobre las conquistas de Musà en al-Andalus (*allafa fi ajbar Musà fi futuh al-Andalus*)[129]. Las fuentes narran que, cuando Musà abandonó la Península, lo acompañó su hijo Marwan, el cual se estableció en Egipto, donde su hijo Abd al-Malik llegó a ser nombrado gobernador en 132 h/749, el último designado por los califas omeyas. El hecho de que la escasa información existente sobre Muarik proceda de un cronista egipcio como Ibn Yunus podría indicar que este descendiente de Musà permaneció en aquel país y perteneciese al linaje de Marwan, hijo del conquistador de al-Andalus.

Sobre este dato, Makki desarrolla una detallada y rigurosa lectura del texto que le permite formular varias consideraciones respecto a la identidad del anónimo autor, haciendo verosímil su propuesta de atribución. En efecto, el citado fragmento de *al-Imama* se centra en el papel desempeñado por Musà en la conquista del Magreb y de la Península, lo que coincide con lo que sabemos de la obra de Muarik, que consistiría en un compendio de hazañas guerreras de su ilustre antecesor. Asimismo, el anónimo autor de la parte en cuestión de *al-Imama* describe el asesinato de Abd al-Aziz ibn Musà como una vergonzosa traición, omitiendo la justificación de esta acción que suelen incluir otras fuentes árabes, su matrimonio con Egilona, la viuda del rey Rodrigo. También resulta significativo respecto a la personalidad del anónimo autor el gran interés que dedica a Marwan, el hijo de Musà, sobre todo como protagonista de conquista del Magreb y de al-Andalus. Además, de manera significativa, se detalla su descendencia, lo que indicaría una vinculación personal del autor con este personaje, como afirma Makki. En definitiva, el caso de *al-Imama wa-l-siyasa* nos remite a otro tema de gran relevancia, ya mencionado respecto a *Ajbar machmua* y al que me referiré a continuación. Se trata de la existencia de informaciones y tradiciones sobre la conquista procedentes de los propios protagonistas de los hechos.

Los iraquíes Ibn al-Jayyat y al-Balazuri y el egipcio Ibn Abd al-Hakam, junto con la comentada obra anónima *al-Imama,* completan el grupo de obras árabes orientales del siglo IX. Respecto a los andalusíes, la crónica de Ibn Habib y el relato de *Ajbar machmua* son las únicas fuentes datadas durante el emirato y preservadas en registro manuscrito que narran la conquista. A partir del

siglo X se desarrolla el califato de Córdoba, bajo cuya influencia tendrá lugar el gran desarrollo de la Historiografía andalusí, en todos los ámbitos, tanto cronístico como biográfico.

El proceso de transmisión textual: fuentes de los siglos VIII y IX

El segundo nivel del sistema de elaboración de los relatos árabes sobre la conquista lo conforma la transmisión textual, es decir, el empleo por autores posteriores de fuentes más antiguas que no se han conservado en registro manuscrito y que sólo conocemos a través de las citas, a menudo literales, que hacen esos autores tardíos. Este nivel posee una gran relevancia, ya que, en ocasiones, nos permite remontarnos hasta el siglo VIII en el origen de los relatos e informaciones sobre la conquista.

Para comprender el sentido de este sistema de elaboración de la información y, al mismo tiempo, ofrecer una valoración ponderada de la calidad de la historiografía árabe clásica, parece necesario detenernos en primer lugar en la definición del sistema árabe de transmisión textual. A diferencia de la árabe tradicional, la islámica, desde su fundación en el hecho coránico, es una cultura escrita. Pero el tránsito de una a otra no ocurrió de forma inmediata. El proceso de transmisión oral de los relatos sobre Mahoma se extendió durante largo tiempo, hasta el siglo VIII, momento a partir del cual surgen diversos géneros literarios centrados en distintos aspectos de su actuación, tanto de su biografía (*sira*), de sus expediciones militares (*magazi*) o de sus dichos o *hadices* relativos a los asuntos más diversos. Para resultar creíble, cualquier relato sobre el Profeta debía venir avalado por

la cita de un «compañero» (*sahib,* pl. *sahaba*), musulmán de primera generación que hubiese presenciado lo narrado. A ello debía añadirse un segundo requisito, que ese relato se hubiese transmitido de forma ordenada y fiable entre personas de suficiente credibilidad hasta llegar al momento en que se ponía por escrito.

Este concepto de la relevancia de la actuación de Mahoma fue el que dio origen al sistema de la «cadena de transmisión», llamada en árabe *sanad* o *isnad,* que implica que el valor de cualquier relato o tradición se vincula a la reputación, el prestigio y la credibilidad de los transmisores. Esta metodología, considerada una novedad generada por los musulmanes[130], fue depurada y sistematizada hasta alcanzar sus máximos niveles de rigor respecto al análisis de los dichos de Mahoma, los *hadices*. En menor medida, fue el sistema utilizado por la historiografía árabe clásica, que se basa en la copia, casi siempre literal, de fuentes escritas previas, o bien en la cita de informantes que permiten, hasta cierto punto, rastrear el origen de los relatos.

Resulta incuestionable que la transmisión textual se encuentra en la base de la elaboración de las fuentes árabes preservadas en el registro manuscrito. Ya en 1975, G. H. Khoury afirmaba que nadie podía dudar de que las obras de los autores de los siglos II y III h (VIII y IX dne) no habían sido creadas *ex nihilo*. En relación con el caso concreto de la conquista de la Península, Luis Molina, uno de los máximos especialistas en la cronística andalusí, define perfectamente esta cuestión al afirmar que «en casos como el de la conquista de al-Andalus, para los que disponemos de crónicas muy alejadas cronológicamente de los hechos que describen, conviene olvidarse del origen inmediato de las informaciones que maneja-

mos, es decir, las obras en las que se hallan dichas informaciones, y esforzarse en descubrir el autor original del texto en cuestión o, si eso no es posible, al menos remontarse hasta el punto más lejano que nuestro conocimiento nos permita»[131].

En realidad, los autores árabes no siempre citan la procedencia de los materiales que utilizan, lo que dificulta, en ocasiones, la identificación del origen de los relatos. No obstante, hay un aspecto que resulta central en la elaboración de la cronística árabe. Me refiero al concepto de copia de las fuentes manejadas. Como señala M. Penelas en un reciente estudio sobre la obra de al-Bakri, el sistema se asemeja a lo que hoy día llamamos «corta y pega», sin introducir apenas modificaciones. Si en la actualidad este procedimiento se considera «plagio», en cambio, para la mentalidad árabe de la época constituía una garantía de fiabilidad. Así lo indica, por ejemplo, el propio al-Tabari, fundador de la analística árabe, el cual, como señala la citada investigadora «se declara mero transmisor de noticias y renuncia expresamente a hablar con su propia voz, eludiendo así —él mismo lo dice a las claras— la responsabilidad de que se le atribuyan relatos carentes de verosimilitud»[132]. Éste será, también, el sistema desarrollado por Ibn Hayyan en su obra *al-Muqtabis,* crónica cuyo título («el que toma candela de fuego ajeno») nos revela a la perfección el mecanismo de «corta y pega». Como afirma acertadamente Nicola Clarke, el hecho de que las obras medievales estén escritas mediante este sistema las convierte en palimpsestos de difícil interpretación. Por ello, resulta erróneo pensar en esta clase de literatura en términos de textos fijados y autores individuales, tanto por lo que se refiere al ámbito cristiano como al islámico[133]. Siguiendo

a Felipe Maíllo, podemos decir que la función del cronista se integra en una estrategia de validación del saber, actuando como un mero intermediario que valida o invalida el saber que transmite[134].

Al igual que en el apartado anterior, resulta necesario distinguir en este nivel entre obras orientales y andalusíes. Comenzando por las crónicas más antiguas, una de las fuentes que el iraquí Ibn Jayyat cita en su relato de la conquista de al-Andalus es Awana ibn al-Hakam (m. 147 h/764), originario de Kufa y autor de una historia de los califas omeyas titulada *Sirat Muawiya wa-Bani Umayya* (*Vida de Muawiya y de los Omeya*) y de otra obra titulada *Kitab al-ta'rij,* que abarcaba el primer siglo de la hégira[135]. Dada su cronología, se trata de un autor que vivió en una época muy próxima a la conquista musulmana de la Península. Disponemos de, al menos, una referencia a la obra de Awana en la tradición andalusí, que se encuentra en la biografía de Musà elaborada por Ibn al-Faradi[136].

Hacia el año 130 h/748-749, es decir, casi cuarenta años después de que los musulmanes entraran en la Península, nació en Medina un célebre autor árabe llamado Abu Abd Allah Muhammad ibn 'Umar al-Waqidi al-Aslami. En 180 h/796-797 se asentó en Bagdad, desempeñando, probablemente desde la época de Harun al-Rachid, el cadiazgo en Askar al-Mahdi, en el distrito de al-Rusafa, sito en la parte oriental de la capital abasí. Murió en el año 207 h/822. Su fama procede de *Kitab al-magazi,* donde narra y describe las campañas y expediciones del profeta Mahoma durante el período de Medina, siendo considerada la obra clásica en este género. En su estudio sobre los orígenes de la historiografía árabe, Duri afirma que al-Waqidi era sistemático y selectivo en

el tratamiento del material del que disponía. Su actitud crítica se manifiesta tanto en su costumbre de visitar los escenarios históricos de los hechos que narraba, en el escrutinio riguroso de las fuentes y en la búsqueda de nuevos documentos.

Aparte de *Kitab al-magazi,* al-Waqidi fue autor de otras obras históricas, entre ellas *al-Ta'rij al-kabir,* que, al parecer, abarcaba la historia de los califas hasta el año 179 h/795[137]. En alguna de esas obras no preservadas, ignoramos exactamente en cual, al-Waqidi desarrolló un relato de la conquista de al-Andalus que ha sido citado por autores posteriores, tanto orientales como magrebíes y andalusíes. Entre los primeros se encuentra al-Balazuri: al-Waqidi es la fuente principal de *Futuh al-buldan,* donde se le cita en ochenta ocasiones, la mayor parte de ellas, casi cincuenta, a través de Ibn Sad, secretario del tradicionista y cronista medinés y uno de los maestros de al-Balazuri[138]. El breve relato de la conquista de al-Andalus de al-Balazuri está tomado de al-Waqidi[139]. Se trata, sin duda, de un resumen del relato original del cronista medinés, ya que en otras fuentes se mencionan contenidos de ese relato que al-Balazuri no incluye.

La recepción de al-Waqidi en la historiografía andalusí resulta de interés. Por un lado, es la fuente principal de Ibn Habib tanto en la biografía del Profeta como respecto a los califas ortodoxos y omeyas. Asimismo, para la historia de al-Andalus, Ibn Habib tomó la narración de los valíes hasta Abderramán I del cronista medinés, a través de su discípulo Ibrahim ibn Munzir al-Hizami (m. 236 h/850), tradicionista de la ciudad del Profeta y, asimismo, discípulo de Malik ibn Anas e Ibn Wahb[140]. Por lo que se refiere a fuentes posteriores, Ibn al-Faradi lo utiliza en las biografías de dos personajes principales,

Abd al-Aziz ibn Musà, hijo y sucesor del conquistador Musà ibn Nusayr, y Hanach al-Sanani, uno de los *tabiun* («seguidores») o musulmanes de segunda generación que acompañaron a Musà a la Península[141]. Al-Waqidi también es citado por el más tardío cronista magrebí Ibn Izari en cuatro ocasiones a lo largo de su relato de la conquista, dos de ellas a través de Ahmad al-Razi[142].

El ejemplo de al-Waqidi nos permite afirmar que, junto a las fuentes conservadas en la actualidad, es preciso referirse, también, a las que no han llegado hasta hoy, pero que conocemos porque aparecen citadas en otros autores árabes a partir del siglo IX. Se trata, por lo tanto, de un autor que antecede, en una generación al menos, a las más antiguas crónicas preservadas en registro manuscrito, las de Ibn Jayyat e Ibn Habib.

Otro caso similar es el de un autor egipcio, coetáneo tanto del propio al-Waqidi como de Ibn Jayyat e Ibn Habib, llamado Said ibn Ufayr, que nació en el año 146 h/763 y murió en 226 h/840[143]. Su formación se produjo junto a maestros de primer nivel, ya que fue discípulo de Malik ibn Anas, y también de célebres tradicionistas malikíes egipcios del siglo VIII, como Ibn Lahia, al-Layz ibn Sad e Ibn Wahb, cuya importancia respecto a los relatos de la conquista musulmana de la Península será comentada a continuación. Ibn Ufayr fue jurisconsulto, tradicionista e historiador. Dentro de este último apartado se le atribuye una obra titulada *Ajbar al-Andalus* (*Noticias de al-Andalus*) que sólo conocemos por citas en autores posteriores, entre ellas algunas andalusíes. En realidad, dado que no se conserva, no hay seguridad de que se tratase de una obra independiente o de parte de una crónica general que podría abarcar tanto Egipto como el norte de África y al-Andalus[144].

A pesar de haberse perdido, la obra de Ibn Ufayr resulta de enorme interés para la conquista, dados sus maestros y las fuentes de información que manejó en su obra. Uno de ellos parece haber sido el magrebí Umar ibn Samak, cuyo padre fue cliente (*mawlà*) de Musà ibn Nusayr. Tanto Ibn Ufayr como Umar ibn Samak fueron discípulos de Malik ibn Anas, por lo que es probable que fuesen compañeros de estudios. Esta posibilidad adquiere verosimilitud debido a que la obra de Ibn Ufayr contenía información sobre el padre de Ibn Samak[145] que, parece evidente, debió suministrarle su propio hijo. Este caso no es el único que nos remite a la existencia de tradiciones procedentes del entorno inmediato de Musà, como hemos visto respecto a *al-Imama wa-l-siyasa*.

Ibn Ufayr también es un autor importante debido a que transmite información de, al menos, dos personajes andalusíes. Del primero, Chabib al-Andalusi, sólo sabemos que Ibn Ufayr manejó en su obra histórica datos que obtuvo de él (*rawa an-hu fi-l-Ajbar*)[146]. El segundo fue Ibrahim ibn Aban ibn Abd al-Malik ibn Umar ibn Marwan[147], procediendo, en este caso, la referencia de Abu Said ibn Yunus. Este Ibn Marwan era miembro de la familia Omeya y su abuelo, que llegó desde Oriente a la Península en 140 h/757, fue muy influyente en la época del emir Abderramán I. Desempeñó el cargo de gobernador de Sevilla y una hija suya se casó con Hisam, el príncipe heredero.

El interés de la obra de Ibn Ufayr no se limita a la procedencia de la información que pudo manejar, sino al propio contenido de su relato, parte del cual se refería a la conquista musulmana, lo que sabemos por citas de fuentes posteriores. El principal transmisor de Ibn Ufayr es el egipcio Ibn Abd al-Hakam, que fue discípulo suyo y

que lo cita decenas de ocasiones en su *Futuh Misr,* tanto respecto a la conquista de Egipto como a la del norte de África y al-Andalus[148]. En cuanto a fuentes andalusíes, Ibn al-Faradi lo menciona en la biografía de dos personajes relacionados con la conquista. Primero en la de Musà ibn Nusayr al indicar que su entrada en la Península se produjo en el año 91 h/710-711[149], lo que contraviene la cronología tradicionalmente admitida por la mayoría de las fuentes árabes, que sitúan su llegada en 93 h/712, un año después de la de Tariq. Asimismo en la de Hibban ibn Abi Yabala, uno de los *tabiun* o «seguidores», musulmanes de segunda generación, supuestamente venidos a la Península durante la conquista[150].

La transmisión textual relativa a fuentes perdidas del siglo IX se completa con otras obras de las que podemos mencionar poco más que sus títulos, puesto que sus respectivos contenidos apenas han sido reproducidos por autores posteriores. Dentro de este nivel inferior de transmisión ocupa un lugar destacado la obra de Ibn Habib sobre la conquista de la Península titulada *Fath al-Andalus,* que conocemos a través de Ibn al-Qutiyya[151]. Según J. Aguadé, no es probable que Ibn al-Qutiyya se refiera al capítulo relativo a al-Andalus del *Ta'rij*, puesto que los datos que menciona al hilo de la referencia a *Fath al-Andalus* no coinciden con el contenido de *Ta'rij*[152]. Es posible, por lo tanto, que se tratara de otra obra distinta y que, en ella, Ibn Habib transmitiese otras informaciones sobre aspectos de la conquista. Así lo indica el hecho de que fuentes más tardías le atribuyan diversas tradiciones, narraciones e informaciones sobre la conquista, como se indicó con anterioridad.

Además de la historia de Ibn Habib, sabemos que durante el siglo IX se escribieron otros textos que trataban,

total o parcialmente, sobre la conquista. Uno de las más importantes, sin duda, fue *Kitab al-rayat* (*Libro de los pendones*) de Muhammad ibn Musà al-Razi (m. 277 h/890), comerciante de origen oriental asentado en al-Andalus y padre del célebre cronista Ahmad ibn Musà al-Razi, al que me referiré más adelante. El cronista Ibn Muzayn afirmaba haber podido consultar en Sevilla en el año 471 h/1078-79 la obra del primero de los al-Razi. Aunque lo escrito por Ibn Muzayn tampoco se ha preservado, conservamos ese pasaje a través del relato del embajador magrebí al-Gassani, que entre 1690-91 viajó a España para rescatar a algunos cautivos. Gracias a ello sabemos que *Kitab al-rayat* se centraba en la actuación de Musà, su paso a la Península, los estandartes y principales guerreros árabes que lo acompañaban, abarcando probablemente los primeros veinte años de la presencia musulmana, hasta el final del gobierno del valí al-Samh (102 h/721). Asimismo, *Kitab al-rayat* debió de ser la fuente principal[153] de otra obra hoy perdida, el extenso tratado genealógico de su hijo Ahmad, en cinco volúmenes, titulado *Kitab fi ansab machahir ahl al-Andalus,* elogiada por Ibn Hazm[154].

Un tercer ejemplo de este grupo de obras nos lo aporta el cronista magrebí Ibn Izari, quien, en su relato de la conquista de al-Andalus[155], menciona un libro (o capítulo de una obra) en el que explicaba la causa de la entrada de Tariq en al-Andalus (*Al-sabab fi dujul Tariq al-Andalus*), que atribuye a Isà ibn Muhammad, descendiente de Abu-l-Muhayir. La importancia de este personaje y de su relato de la conquista ya fue enfatizada en 1942 por Sánchez-Albornoz en su estudio sobre las fuentes árabes[156]. Isà fue discípulo del malikí egipcio Abd Allah ibn Wahb. Su familia había tenido un papel prominente en

el Magreb desde la época de la conquista. El citado Abu-l-Muhayir, llamado Dinar, fue nombrado por el califa omeya Muawiya gobernador de Ifiqiya en el año 55 h/674-75 en sustitución de Uqba ibn Nafi. Se le atribuye una obra sobre la conquista de Ifiqiya (*allafa kitab fi futuh Ifriqiya*). En el año 99 h/717-718, un descendiente suyo, Ismail ibn Abd Allah ibn Abi-l-Muhayir, ejerció la misma función a nombramiento del califa Umar ibn Abd al-Aziz[157].

Además de estas fuentes narrativas, entre las obras escritas en al-Andalus durante el emirato que trataban sobre la conquista se cuentan dos composiciones poéticas, al parecer muy conocidas en su época. Una de ellas se titulaba *Uryuza fi fath al-Andalus* y fue obra de Yahyà ibn al-Hakam al-Bakri (m. 250 h/864), originario de Jaén y conocido como al-Gazal. Según el cronista Ibn Hayyan, era una composición extensa (*matula*) en la que mencionaba la causa de la conquista (*al-sabab fi gazwa-ha*) aportando detalles de los encuentros entre los musulmanes y la población autóctona, así como la lista de los emires con sus nombres. El cronista cordobés añade que se trataba de una composición magistral que era muy conocida entre la gente (*hiya bi-aydi al-nas mawyuda*)[158].

La segunda composición poética sobre la conquista de la época emiral se atribuye a Abu Galib Tamam ibn Amir ibn Ahmad ibn Tamam ibn Alqama al-Zaqafi, al que ya nos referimos con anterioridad como autor del relato de la conquista inserto en la crónica anónima *Ajbar machmua*. Según Ibn Hazm (citando a Ibn Abd al-Barr), Tammam estaba casado con la hija de Ruman el cristiano[159]. Por la forma de designarlo, debía ser un personaje significado y conocido en su época. Se trata de un dato importante, pues la información manejada por Ta-

mmam podría incluir aspectos que se remontaran a los protagonistas de la conquista. En efecto, según Ibn al-Qutiyya (m. 367 h/977), el primer representante de los cristianos de al-Andalus, llamado *qumis* («conde»), fue Artobás, uno de los hijos del rey Witiza, quien recibió el nombramiento de Abderramán I[160]. M. Fierro plantea la posibilidad de que la esposa de Tammam fuese descendiente de Artobás y, por lo tanto, de Witiza[161].

Ibn Hayyan caracteriza a Tammam como célebre literato y poeta, así como buen conocedor de la historia antigua de al-Andalus (*ajbari rawiya li-ajbar al-Andalus al-qadima*) y autor de una extensa *uryuza* sobre la conquista compuesta en 229 h/843-844, en época del emir Abderramán II (822-852). Por su parte, el valenciano Ibn al-Abbar señala que esta *uryuza* era «célebre» (*maschhura*) y añade que abarcaba desde la entrada de Tariq hasta el final del gobierno del emir al-Hakam I[162]. La única referencia concreta sobre el contenido del poema la transmite Ibn al-Qutiyya cuando describe la descendencia del matrimonio formado por su tatarabuela Sara y Umayr ibn Said. Dicha información (*jabar*), afirma, «o la mayor parte de ella», procede del libro de Ibn Habib sobre la conquista de al-Andalus «en la *uryuza* de Tammam ibn Alqama»[163]. Según la versión de este texto en la clásica edición de J. Ribera, el poema estaría incluido en la citada obra de Ibn Habib[164]. Sin embargo, recientemente D. James afirma que, en el manuscrito que contiene la obra de Ibn al-Qutiyya, la *uryuza* se menciona como una obra distinta, separándola de la obra de Ibn Habib por la conjunción copulativa «y» (*wa*, en árabe)[165].

El hecho de que Ibn al-Qutiyya mencione tanto la obra de Ibn Habib sobre la conquista de al-Andalus como la *uryuza* de Tammam obliga a plantear si pudo ser-

virse de ellas en su relato de la conquista. Esta narración se extiende a lo largo de las primeras páginas de la crónica, desde el comienzo, con la mención de los hijos de Witiza, hasta el encarcelamiento de Musà por el califa Sulayman[166]. En realidad, Ibn al-Qutiyya no deja constancia de ello en ningún momento, por lo que no pasa ser una mera conjetura, aunque con cierta verosimilitud.

El proceso de transmisión textual: fuentes tardías

En el epígrafe previo hemos revisado la transmisión textual más antigua, relativa a fuentes datadas en el siglo IX de las que, en algunos casos, apenas conocemos los respectivos títulos y sus autores. Pero la función de este nivel de transmisión de información en el desarrollo de la historiografía andalusí, en particular, y árabe, en general, se puede rastrear a través de obras de todas las épocas, en las que se localizan informaciones datadas en fuentes más antiguas de los siglos VIII y IX, de las cuales algunas se han preservado en versiones manuscritas y otras no.

Probablemente, el principal ejemplo de transmisión textual de fuentes tardías no preservadas en registro manuscrito sea el ya citado autor cordobés Ahmad al-Razi (274-344 h/888-955), hijo de Muhammad ibn Musà al-Razi, y cuya importancia en la tradición árabe sobre la conquista musulmana resulta de suficiente entidad como para referirnos a él de forma específica. Su biógrafo, Ibn al-Faradi, que toma sus datos de Muhammad ibn Hasan[167], destaca entre sus maestros a Ahmad ibn Jalid y Qasim ibn Asbag, *mawlà* de los Omeyas que actuó como preceptor de los dos primeros califas cordobeses, Abderramán III y al-Hakam II[168]. Esta proximidad a los medios áulicos se confirma a través de un conocido texto, transmitido por Ibn Hayyan, en el que el hijo de Ahmad, Isà al-Razi, atribuye a su padre el papel de auténtico fundador de la cronística en al-Andalus[169]:

> «Se dedicó a los estudios, inclinándose por las letras. Predominó en él la afición por inves-

> tigar las tradiciones (*jabar*), materia de la que los andalusíes no se ocupaban. Entonces se puso a recoger datos de cuantos maestros y transmisores pudo alcanzar, recopilándolos en orden y siendo el primero en al-Andalus que estableció las normas de la historiografía (*tarij*). Ello motivó la consideración del soberano, acrecentando la estima en la que era tenido, y la de su hijo después. De esta forma, los andalusíes adquirieron una ciencia en la que, hasta entonces, no habían destacado».

Respecto a su producción historiográfica, Ibn al-Faradi le atribuye numerosas composiciones, mientras que al-Dabbi, a través de Ibn Hazm, afirma que escribió un libro muy extenso sobre los reyes de al-Andalus (*Ajbar muluk al-Andalus*)[170]. Al margen de la concreción de dicha producción, la influencia de Ahmad al-Razi no puede ser exagerada y la mejor prueba de ello radica en la enorme amplitud de su recepción, cuyo estudio constituye uno de los problemas más importantes de la cronística hispana medieval. En efecto, dicha transmisión se ha verificado a través de tres tradiciones literarias, árabe, latina y castellana, en un arco cronológico que abarca los siglos XI al XV.

Por lo que se refiere al primero de ellos, son numerosos los autores árabes que, en sus relatos de la conquista, afirman tomar su información de al-Razi. Por desgracia, los autores medievales, tanto árabes como latinos y castellanos, no siempre citaban de forma expresa sus fuentes de información. Por este motivo, tan importante como la información que explícitamente se toma de al-Razi es la que se utilizó sin mencionarse su procedencia.

Sobre esta base, Sánchez-Albornoz propuso que el cronista oriental Ibn al-Azir se basó en al-Razi para su relato sobre la conquista[171].

La comparación del relato de los itinerarios de Tariq y Musà en cuatro fuentes árabes, de origen andalusí (*Ajbar machmua*), magrebí (Ibn Izari y al-Maqqari) y oriental (Ibn al-Azir), así como una latina (Jiménez de Rada) y otra castellana (*Crónica de 1344*), permitió a Luis Molina concluir que todas ellas se basan en Ahmad al-Razi. Como indica dicho investigador, «no se trata solamente de que coincidan totalmente en el desarrollo de los acontecimientos, sino que todos ellos emplean en muchas ocasiones las mismas palabras para describir los hechos, siendo las diferencias tan escasas que, más que de diferencias, habría que hablar de variantes de un único texto»[172]. Al-Razi, a su vez, también se basó en testimonios anteriores, ya que en su relato de la conquista hay al menos dos pasajes tomados de Ibn Habib (la entrada de Musà y la toma de Mérida), el primero de ellos, a su vez, procedente de al-Waqidi.

Por lo que se refiere a la tradición latina, tal vez la principal vía de transmisión de al-Razi hayan sido la llamada *Crónica seudo-isidoriana* y el arzobispo toledano Jiménez de Rada. En cuanto a las lenguas romances, a finales del siglo XIII se elaboró una traducción portuguesa de la obra de al-Razi por encargo del rey Dinis. Esta *Cronica do mouro Rasis* también se perdió, aunque fue adaptada al portugués en la *Cronica Geral de Espanha de 1344* y asimismo la conocemos a través de una versión castellana, probablemente elaborada en el siglo XV por Pedro del Corral. Conocida como *Crónica del moro Rasis,* esta versión castellana se ha conservados en tres manuscritos hispanos, conservados en Toledo, El Esco-

rial y en una biblioteca privada, respectivamente. Sin embargo, los tres manuscritos omiten tanto el reinado de Rodrigo como la conquista musulmana. Recientemente, García Moreno ha insistido en que el original árabe de esta obra no sería *Ajbar muluk al-Andalus*[173].

El ejemplo de al-Razi posee una relevancia propia en la transmisión textual, pero, desde luego, no es el único importante en relación con la conquista musulmana. En la misma época, el cronista Arib ibn Said escribió un resumen de la crónica de al-Tabari (*Mujtasar Ta'rij al-Tabari*) que sólo conocemos por autores posteriores, sobre todo Ibn al-Chabbat, quien ofrece la versión más fiel de su relato de la conquista, y también otros, como la crónica anónima *Fath al-Andalus,* aunque, su anónimo autor utilizó la obra de Arib de manera indirecta, a través de autores interpuestos. Luis Molina concluye que el relato de la conquista de Arib no difiere en lo esencial del de al-Razi, aunque diverge en algunos detalles[174].

Los ejemplos sobre la relevancia de este nivel de transmisión de los relatos árabes sobre la conquista no se agotan en el ejemplo de Ahmad al-Razi. En la época de al-Hakam II, segundo califa omeya de Córdoba, el ulema cordobés Ibn al-Faradi (351-403 h/962-1013) compuso un célebre y monumental diccionario biográfico, en el que incluye información sobre más de mil seiscientos sabios y personajes importantes de la historia de al-Andalus. Para elaborar la entrada correspondiente a Musà ibn Nusayr[175] utilizó información tomada de cuatro autores anteriores, ninguno de ellos andalusí, pertenecientes a los siglos VIII, IX y X, respectivamente. De esos cuatro autores, tres escribieron con seguridad obras históricas, habiéndose conservado las de dos de ellos, el egipcio Ibn Yunus (primera mitad del siglo X) y el iraquí Jalifa ibn

Jayyat, mientras que no ha pervivido la del también egipcio Ibn Ufayr. El cuarto, al-Layz ibn Sad (siglo VIII), asimismo egipcio, fue un célebre ulema del que no se preservan obras escritas. Su conocimiento de estas fuentes era, al menos en un caso, directo. Él mismo cuenta que dispuso de un ejemplar manuscrito de la obra de Ibn Yunus, que fue enviado por el propio autor a solicitud del califa de córdoba al-Hakam II[176]. Ibn al-Faradi cita la correspondiente cadena transmisión de sus cuatro informadores, el criterio admitido entre los autores musulmanes para dar credibilidad a la información que manejaban. Sería erróneo, por lo tanto, juzgar el interés de la biografía de Musà elaborada por Ibn al-Faradi en función de su redacción durante la segunda mitad del siglo X, más de dos siglos después de la muerte de ese personaje. Los materiales sobre los que el ulema cordobés trabajó son anteriores a esa fecha.

El caso de Ibn al-Faradi no resulta excepcional. Por el contrario, constituye una constante en los géneros biográfico y cronístico de la literatura árabe clásica. Un par de ejemplos más servirán para demostrarlo. Siguiendo con el mismo genero literario, Luis Molina concluyó que, pese a ser el más tardío en la cadena de diccionarios biográficos andalusíes, el de Ibn al-Abbar (m. 658 h/1260) es el que aporta mayor información sobre personajes del siglo VIII. En efecto, sobre ciento veinticuatro individuos fallecidos antes del año 200 h/815-816, Ibn al-Abbar biografía a la mitad, siendo la única fuente de información existente respecto a treinta y cuatro de ellos[177]. Un buen ejemplo, por lo tanto, del riesgo que puede suponer la formulación de juicios apresurados sobre el valor de las fuentes árabes exclusivamente sobre criterios cronológicos.

Si pasamos a la literatura cronística, observamos el mismo fenómeno. Entre finales del siglo XIII y comienzos del XIV, el magrebí Ibn Izari compuso una crónica que constituye una de las fuentes narrativas más importantes de las que disponemos respecto a la historia de al-Andalus. En su relato de la conquista, Ibn Izari utiliza una decena de fuentes distintas de información, a saber: al-Razi[178], al-Waqidi (lo cita dos veces a través de al-Razi)[179], al-Tabari[180], Arib ibn Sad[181], Ibn al-Qattan[182], Ibn Habib[183], Abu Chabbat al-Sadafi[184], Ibn Bachkuwal[185], al-Layz[186] y *Bahyat al-nafs,* obra de Abu-l-Walid ibn Hisam al-Azdi (m. 606 h/1209)[187]. Tanto a través de esta última fuente como en otro punto de su narración, Ibn Izari afirma haber accedido a determinada información a través de *kutub al-ayam,* es decir, libros no árabes, probablemente fuentes latinas[188].

Tal vez no haya mejor ejemplo de la relevancia que adquiere el proceso de transmisión textual en la tradición cronística y literaria árabe que el caso de Chihab al-Din al-Maqqari, originario de la ciudad hoy argelina de Tremecén, nacido hacia 986 h/1577 y fallecido en El Cairo en 1041 h/1632. Cuando al-Maqqari murió habían transcurrido algo más de nueve siglos de la conquista musulmana de la Península. La distancia cronológica, por lo tanto, nos obligaría a descartar a este autor como fuente de información válida para la conquista musulmana. Sin embargo, sería un grave error hacerlo.

Al-Maqqari escribió una extensa obra enciclopédica titulada *Nafh al-tib min gusn al-Andalus al-ratib wa-zikr waziri-ha Lisan al-Din ibn al-Jatib,* cuya edición moderna abarca siete volúmenes y más de cuatro mil páginas. El compilador magrebí la compuso en El Cairo poco antes de morir y pudo hacerlo gracias a su labor previa en

la biblioteca de los sultanes de la dinastía Saadí de Marrakech, donde tuvo a su disposición una excelente cantidad de material cronístico y literario, buena parte del cual no conservamos hoy día. En esta obra se distinguen dos partes muy distintas, una primera sobre la historia y la literatura de al-Andalus y la segunda centrada en la figura del célebre literato nazarí Ibn al-Jatib[189].

La segunda sección de la primera parte está centrada en la conquista musulmana y constituye un extenso relato de casi cien páginas en el que al-Maqqari copia textos y relatos de cronistas andalusíes muy importantes cuyos relatos sólo conocemos de segunda mano. La base principal la representa Ibn Hayyan, al que cita en doce ocasiones[190]. De este cronista cordobés se ha preservado manuscrita parte de su obra, pero no su relato de la conquista, que sólo conocemos mediante transmisión textual. No parece improbable que, en su mayor parte, la narración de Ibn Hayyan proceda de la de Ahmad al-Razi, al que al-Maqqari pudo leer directamente, con casi total seguridad, aunque a veces lo menciona a través de Ibn Hayyan[191]. El enciclopedista magrebí cita, además, a otros autores y obras que no se conservan, como al-Hiyari[192] y *al-Kitab al-jazaini*[193], así como a autores que sí conocemos hoy a través del registro manuscrito, Ibn Habib[194], Ibn al-Faradi[195], Ibn Bachkuwal[196] y al-Humaydi[197].

La importancia de este sistema de transmisión textual explica algunas de las características principales de la forma en que se han preservado las crónicas andalusíes hasta nuestros días. Así lo explica E. Manzano en referencia a Ibn Hayyan, el principal cronista andalusí y autor del *Muqtabis*, obra cuyo título resulta significativo: «el que toma candela de fuego ajeno». Como han seña-

lado varios investigadores, la obra de Ibn Hayyan tuvo efectos devastadores para la preservación de la tradición cronística anterior, ya que inhibió la realización de copias de esas obras más antiguas. Sólo así se explica que apenas hayan quedado obras datadas en las épocas emiral y califal[198].

El registro oral: los transmisores egipcios del siglo VIII

Como ya hemos visto, las más antiguas crónicas árabes manuscritas son obra de autores de la primera mitad del siglo IX, si bien a través del proceso de transmisión textual contamos, asimismo, con fragmentos de obras perdidas elaboradas en el siglo VIII por autores como al-Waqidi y Awana ibn al-Hakam. A partir de este punto, en el que finaliza el registro escrito, la cuestión que se suscita es el de la procedencia de la información manejada por estos autores de los siglos VIII y IX sobre la conquista musulmana. Dado que el registro literario árabe no es anterior al siglo VIII, resulta evidente que el origen de esas informaciones ha de encontrarse en relatos transmitidos de forma oral.

Al entrar en este nivel oral de transmisión de la información nos enfrentamos al estrato más antiguo y profundo de los relatos árabes de la conquista. Por lo tanto, se trata del nivel más difícil de estudiar. Es evidente que nos movemos en un terreno muy inseguro, en el que hay mucho margen para la especulación, sin que dispongamos de una información suficientemente abundante y, sobre todo, fiable, que nos autorice a establecer conclusiones firmes. No obstante, contamos con un conjunto suficiente de datos que nos permite formarnos una idea de la posible procedencia y las vías de transmisión de es-

tas primeras informaciones sobre la conquista musulmana.

El mayor nivel de seguridad de que disponemos en este nivel nos los proporcionan las propias fuentes del registro manuscrito, las cuales nos confirman la procedencia oral de parte de la información que manejan. Así sucede, en particular, respecto a las crónicas de Ibn Habib e Ibn Abd al-Hakam, ampliamente basadas en datos y tradiciones procedentes de un grupo de autores a los que podemos denominar los transmisores egipcios, pues todos tienen esa procedencia. El primero de ellos es un personaje de una importancia central en la transmisión de los relatos sobre la conquista de la Península. Se trata del tradicionista al-Layz ibn Sad, sobre cuya fecha de nacimiento discrepan las fuentes, si bien Ibn Jallikan considera como probable el mes de *chaban* de 94 h (mayo de 713), es decir, dos años después de la llegada de los musulmanes a la Península. Su muerte habría ocurrido en Fustat en el mismo mes de 175 h, equivalente a diciembre de 791[199].

Al-Layz es uno de los principales sabios o ulemas de su época. Así lo indica el hecho de que varias fuentes lo comparen de manera favorable con el propio Malik ibn Anas, ponderando la superioridad de sus conocimientos, al punto de que, cuando ambos se encontraban, Malik se quedaba mudo ante la capacidad y conocimientos de al-Layz[200]. La relación entre ambos maestros fue intensa, como prueban los documentos epistolares que se han conservado en fuentes tardías, y denotan una relación personal e intelectual de igual a igual. Los conocimientos de al-Layz no se limitaban a la jurisprudencia y las tradiciones proféticas, sino que abarcaban también las narraciones históricas, dada la íntima relación entre estas dis-

ciplinas. De hecho, Ibn al-Nadim (siglo x) le atribuye dos composiciones sobre dichas materias, una de historia (*tarij*) y otra sobre cuestiones de jurisprudencia (*masa'il fi-l-fiqh*)[201]. Su autoridad en tradiciones históricas era considerable, pues no sólo se le cita como fuente en los relatos de la conquista de la Península, sino también en otras obras, como, por ejemplo, la historia de los gobernadores y jueces de Egipto de al-Kindi (m. 961).

La importancia de al-Layz reside en la amplia recepción de las tradiciones que se le atribuyen sobre la conquista de al-Andalus, así como en la antigüedad de las fuentes que lo citan. En efecto, es mencionado por los autores de tres de las primeras crónicas conservadas, es decir, Ibn Habib, Ibn Abd al-Hakam y la anónima *al-Imama wa-l-siyasa*. El polígrafo andalusí lo menciona en tres ocasiones, dos de ellas a través de su discípulo Ibn Wahb. En cuanto a Ibn Abd al-Hakam, aunque Makki atribuyó a Uzman ibn Salih (144-219 h/761-834) la parte principal de su relato sobre la conquista de la Península[202], lo cierto es que, por el número de citas, al-Layz lo supera. En efecto, Ibn Abd al-Hakam lo menciona en siete ocasiones a lo largo de dicho relato (cuatro a través de Ibn Bukayr y tres de Ibn Maslama)[203], mientras que a Uzman sólo en dos, primero respecto a la victoria de Tariq sobre Rodrigo y a su entrada en Toledo, incluyendo la mención a la mesa de Salomón; segundo, tras la salida de Musà y en relación con la valoración del botín que el conquistador llevó al califa Sulayman[204]. Sí parece más ajustada otra observación formulada por el hispanista egipcio. Frente a la tendencia de su maestro al-Layz a mezclar leyendas y hechos históricos, Uzman destaca por su sobriedad y concisión en la forma de exponer los acontecimientos.

Además de estas tres fuentes del siglo IX, al-Layz también aparece mencionado en otras posteriores, andalusíes y magrebíes, de forma directa o a través de Ibn Habib. Ibn al-Faradi e Ibn al-Abbar lo citan en la biografía de Musà ibn Nusayr[205], mientras que al-Dabbi lo hace a través de Ibn Habib e Ibn Wahb en su relato inicial de la conquista[206]. También aparece en las crónicas del tunecino Ibn al-Kardabus (siglo XII)[207] y de Ibn Izari[208].

Tal vez el principal problema que plantean las tradiciones transmitidas por al-Layz sea el de su procedencia, cuestión a la que me referiré más adelante, al abordar el problema de los *tabiun*. Las enseñanzas y tradiciones de al-Layz se transmitieron a través de sus discípulos, entre los cuales debemos citar a tres andalusíes[209], todos de gran relevancia en la evolución del malikismo en al-Andalus. El primero es Ziyad ibn Abd al-Rahman (m. 204 h/819), conocido como Chabtun, asimismo discípulo del *tabii* Ali ibn Rabah. Los otros dos son Qarus ibn Qarus y Yahyà ibn Yahyà (m. 234 h/848), este último asimismo muy relevante en la introducción del *malikismo* en al-Andalus, siendo el transmisor de la versión más difundida de *al-Muwatta'*, obra principal de Malik ibn Anas. Makki explicaba esta predilección de los andalusíes hacia al-Layz por su adhesión a los Omeyas. Además de sus alumnos andalusíes directos, hubo otros indirectos, es decir, que fueron discípulos de algunos de sus discípulos. Tal es el caso, ya comentado, de Ibn Wahb, que fue maestro del polígrafo Ibn Habib.

La segunda cuestión que suscitan las tradiciones transmitidas por al-Layz se refiere a su proclividad hacia las narraciones legendarias y hazañas fabulosas. Como señalaba Makki, este aspecto no es exclusivo de sus relatos

sobre la conquista de la Península, sino que también se aprecia en los que transmite sobre la de Egipto. Se le atribuye la autoría de dos de las más célebres leyendas sobre la conquista de al-Andalus, la de la casa de los candados de Toledo y la de la mesa de Salomón. Ibn Abd al-Hakam vincula la primera a su padre Abd Allah y un tal Hisam ibn Ishaq[210], pero Ibn Habib la atribuye a al-Layz. Respecto a la segunda, en cambio, ambos cronistas coinciden en su origen[211].

En relación con esta proclividad hacia las tradiciones legendarias o maravillosas, Makki recuerda que también procede de al-Layz la cronología de numerosos acontecimientos importantes de la primera fase de la historia de al-Andalus, transmitida a través de Ibn Abd al-Hakam. Dicha cronología, además, se caracteriza por su precisión, pues las fechas se fijan con indicación del año, el mes y el día. Tal es el caso, en relación con la conquista, de la de la salida de Musà de la Península y su llegada a Egipto (al-Fustat), datada el jueves 23 de *rabi* I de 96 h (6 diciembre 714)[212].

Junto a al-Layz, el segundo maestro egipcio del que debemos ocuparnos es Abd Allah ibn Wahb, sobre cuyo perfil y trayectoria no disponemos de abundantes datos. Las fuentes biográficas árabes[213] sitúan su fallecimiento en 197 h/813, a la edad de setenta y dos años, lo que significa que nació hacia el año 125 h/742-743, poco más de treinta años después de la llegada de los musulmanes a la Península. Su formación cabe calificarla como de primer nivel, ya que se produjo junto a las dos figuras más relevantes de su época, el propio Malik ibn Anas y al-Layz ibn Sad. Fue autor de una de las más antiguas compilaciones de tradiciones proféticas que se conservan, titulada *al-Yami*. Las fuentes le atribuyen obras en

otras materias, entre las que merece destacarse una titulada *al-Magazi*. El estudio de las campañas de conquista musulmanas estuvo, por lo tanto, entre las materias de su interés, y la sumisión de la Península se produjo tres décadas antes de su nacimiento.

La importancia de Ibn Wahb radica en su condición de fuente directa de Ibn Habib, autor del más antiguo relato escrito en al-Andalus sobre la conquista. El polígrafo andalusí lo menciona en tres ocasiones, dos de ellas refiriéndose a al-Layz ibn Sad como origen de la información transmitida. Al margen de este aspecto, esas tres referencias a Ibn Wahb van precedidas por la expresión «nos contó» (*haddaza*), lo que indica habitualmente una transmisión directa de información. No obstante, teniendo en cuenta que Ibn Wahb falleció en 197 h/813, diez años antes de que en 208 h/823 Ibn Habib viajase a Oriente, Makki consideró imposible dicha transmisión, o bien que el uso de la expresión sea inadecuado[214]. Es probable que la explicación de este hecho se encuentre en dos personajes, ambos discípulos de Ibn Wahb y, a su vez, maestros de Ibn Habib. Uno de ellos sería Abu Ishaq Ibrahim ibn al-Munzir al-Hizami (m. 235-236 h/849-851), y el otro Asbag ibn al-Farach[215]. Dado que ambos representan vínculos comunes entre Ibn Wahb e Ibn Habib, tal vez el polígrafo andalusí tomara la información de ellos pero se la atribuyera directamente al maestro egipcio, dado que la habrían aprendido de él.

El registro oral: estudiantes y viajeros andalusíes del siglo VIII

En su estudio sobre la conquista, P. Chalmeta contempla la existencia de tres vías probables de procedencia de

las distintas informaciones y tradiciones sobre la conquista, que deben identificarse con dos grupos de individuos. Por un lado, árabes de origen oriental que participaron en la conquista o estuvieron en al-Andalus inmediatamente después durante un tiempo y regresaron a Oriente. De otro, andalusíes que, ya desde el siglo VIII, comenzaron a viajar a Oriente para completar su formación en diversas materias con los maestros de aquella zona, sobre todo egipcios[216]. A continuación, me referiré, en primer lugar, a los de este segundo grupo.

En el siglo XIX, el orientalista R. Dozy manifestaba su extrañeza respecto al hecho de que el relato árabe más antiguo redactado en la Península sobre la conquista, el de Ibn Habib, no se basara en fuentes andalusíes, sino egipcias. Décadas más tarde y con su habitual ausencia de complejos, Olagüe no dudó en enmendarle la plana al sabio holandés, afirmando que no supo interpretar correctamente el papel desempeñado por Ibn Habib en la forja del «mito» de la conquista musulmana. En efecto, a su juicio sólo el carácter mítico de la conquista podría explicar que un autor andalusí recurriera a informantes egipcios para narrar la historia de su propio país, pues no de otra forma podía explicarse que «los nietos hubieran olvidado las hazañas de los abuelos»[217]. Si Ibn Habib contó la conquista musulmana de la Península por boca de autores egipcios y no andalusíes, ello implicaría que, en el fondo, se trata de una mera leyenda destinada a explicar unos hechos cuya verdadera naturaleza el propio Ibn Habib debía ignorar. En realidad, lo que Dozy pretendía al referirse a ese aspecto de la actuación de Ibn Habib no era negar la existencia de tradiciones autóctonas sobre la conquista musulmana, sino contraponer el carácter fantasioso de los relatos egipcios con las mucho

más fiables narraciones de origen local que, sin embargo, a su juicio se encontraban mezcladas en compilaciones tardías como las de Ibn Izari, al-Maqqari y otros autores[218].

Por lo demás, la preferencia de Ibn Habib por las fuentes egipcias en su relato de la conquista tiene una explicación perfectamente lógica, que nada tienen que ver con las elucubraciones de los negacionistas. Ibn Habib era un ulema que necesitaba recurrir para formarse a fuentes autorizadas que, a su vez, le otorgasen el deseado prestigio en su contexto local andalusí. En su época, a comienzos del siglo IX, no existían aún en al-Andalus sabios musulmanes de origen autóctono con prestigio similar al de los grandes maestros orientales. Esto explica que viajase a Oriente en busca de esos sabios, igual que los científicos actuales se educan en centros de elite de Europa o Estados Unidos. En esa época y en el ámbito árabe y musulmán, los lugares más próximos a la Península donde se encontraban los maestros de mayor renombre eran el Magreb y Egipto. De esta forma, la preferencia por los transmisores egipcios se explica como consecuencia de la necesidad de aprender las bases de la jurisprudencia malikí de boca de los principales maestros. Esa veneración explica la «confianza absoluta» que tuvieron en las narraciones egipcias sobre la historia de su propio país[219].

Junto a este aspecto, es preciso, además, tener en cuenta otras consideraciones a la hora de valorar el origen de la información transmitida por los egipcios. En efecto, pocos años después de 92 h/711 comienza a producirse el reflujo de árabes desde la Península hacia Oriente. Tras haber participado en la conquista, muchos decidieron regresar a sus zonas de origen. P. Chalmeta

estableció una relación de estos regresados, quienes, con toda probabilidad, debieron transmitir relatos e informaciones sobre al-Andalus y, en especial, sobre su conquista[220]. Destaca, entre ellos, el caso de Salim Abu-l-Chuya, *mawlà* del emir Abderramán I, a quien se describe como «buen conocedor de al-Andalus, al haber entrado con Ibn Nusayr, o después, y haber participado en las aceifas»[221].

En principio, no podría descartarse que algunas informaciones transmitidas por al-Layz pudieran haber tenido su origen en algunos de quienes, desde al-Andalus, viajaron a Oriente. A este respecto posee cierto interés la información relativa a Muawiya ibn Salih (m. 158 h/774-775), originario de Emesa y asentado en al-Andalus, a quien Abderramán I envió a Siria con un escrito para su hermana Umm al-Asbag. A su regreso a la Península, salió de Emesa en el año 123 h/740-741, Muawiya pasó por Egipto y al-Layz envió a su secretario para que copiase todo lo que le dictase. Cuando volvió a la Península, Muawiya fue nombrado cadí de Córdoba por el emir Abderramán[222]. Otras fuentes biográficas afirman que también Ibn Wahb aprendió de Muawiya ibn Salih durante su estancia en Oriente[223].

Asimismo, como se ha dicho en relación con Ibn Habib, ya desde la segunda mitad del siglo VIII los estudiantes andalusíes que empezaban a formarse en el conocimiento de los saberes islámicos comenzaron a viajar a Oriente para aprender de los maestros más importantes de aquella zona. Algunos de ellos llegaron a establecerse allí, de forma permanente o temporal, y tuvieron, a su vez, discípulos orientales. En este sentido, no carece de interés saber que Ibn Wahb, principal discípulo de al-Layz, tuvo, al menos, tres maestros andalusíes.

El primero fue el toledano Said ibn Abi Hind, quien estudió con el propio Malik ibn Anas, que lo denominaba elogiosamente «el sabio» (*al-hakim*), y falleció a comienzos del gobierno del emir Abderramán II (206-238 h/822-752)[224]. Asimismo, Ibn Wahb se formó en la ciencia de las tradiciones proféticas junto a Chimr ibn Numayr, originario de la comarca cordobesa del Valle de los Pedroches (*fahs al-ballut*), cuya consideración le hizo ser designado, a su regreso a al-Andalus, preceptor de los hijos de Hisam I (172-180 h/788-796), segundo emir omeya de Córdoba[225]. Por último, también aprendió de Tulayb ibn Kamil, del que, aparte de su origen andalusí, sólo sabemos que se asentó en Alejandría y murió en 173 h/789-790[226]. Como apunta Makki, no podría descartarse que estos ulemas andalusíes hubiesen transmitido a Ibn Wahb tradiciones históricas relativas a su país de origen[227].

Así pues, hay autores orientales, citados como fuente de los más antiguos relatos de la conquista, que se formaron junto a maestros andalusíes. La verosimilitud de que esos andalusíes les hubiesen transmitido informaciones sobre la conquista que, a su vez, ellos trasladaron a sus propios discípulos andalusíes cuenta con, al menos, un registro firme. Hay una cadena de transmisión que hace remontar relatos de la conquista a estos primeros andalusíes que viajaron a Oriente para estudiar con los grandes maestros. En efecto, el eslabón final de dicha cadena lo forma el cronista al-Waqidi, el cual se remite a Abd al-Hamid ibn Yafar, cuyo padre afirma haber oído a cierto andalusí, a quien no se identifica, discípulo del célebre ulema mediní Said ibn al-Musayyab (m. 94 h/715)[228].

El conjunto de datos disponibles resulta, sin duda, escaso, pero bastante significativo en términos de análisis de los orígenes de algunos de los relatos sobre la conquista. En efecto, como sugirió P. Chalmeta, podrían indicar que, aunque las primeras tradiciones históricas sobre la conquista citadas por los andalusíes fueran recopiladas en Egipto, ello no significa que se originasen allí, como sostienen algunos investigadores[229]. El papel de los egipcios podría haber sido, salvo en el caso de algunas leyendas, el de «meros amanuenses»[230], cuya información podría proceder, por un lado, de los propios andalusíes y, por otro, de los árabes que participaron en la conquista y, más tarde, regresaron a Oriente.

El «eslabón perdido»: el problema de los tabiun

Como ya se ha dicho, los transmisores egipcios del siglo VIII constituyen el límite a partir del cual las fuentes no nos permiten, salvo excepciones muy puntuales, rastrear el origen de las tradiciones y relatos relativos a la conquista de la Península. Desde ese punto, el problema de la procedencia de esos relatos, por lo tanto, se convierte en materia de especulación, dada la insuficiencia de información. No obstante, con los escasos datos de que disponemos, resulta necesario, al menos, plantear el problema sobre unas premisas básicas.

Salvo que partamos del presupuesto de que todas las informaciones de que disponemos sobre la conquista son producto de la invención y la imaginación, parece lógico pensar que ni los transmisores egipcios ni los estudiantes y viajeros andalusíes pudieron ser el origen inicial de todos los relatos y tradiciones sobre la conquista. Por lo tanto, no resulta ilógico pensar que los propios protago-

nistas de los hechos diesen también origen a algunas tradiciones. Fue Makki el primero que planteó este aspecto al identificar como el «eslabón perdido» de la cadena de transmisión de esas informaciones a los *tabiun*. Se designa de esa forma a la segunda generación de musulmanes, los «seguidores» de los *sahaba* o «compañeros» directos del Profeta, que conforman la primera generación, algunos de los cuales podría haber participado en la conquista de la Península. La identificación de los *tabiun* como origen de algunos de los relatos sobre la conquista se enfrenta, pues, al triple problema de la propia identidad de estos personajes, de la historicidad de su participación en las campañas de conquista y de la existencia de informaciones que los identifiquen como transmisores de esos relatos.

Dado el prestigio que aportaban a la tradición religiosa del país, los autores andalusíes se interesaron por la presencia en al-Andalus de los *tabiun*. Tal vez el primer autor en hacerlo fue Ibn Habib, a quien Ibn al-Faradi atribuye la obra titulada *Tabaqat al-fuqaha wa-l-tabiin* («Categorías de los alfaquíes y *tabiun*»), si bien no la utiliza, ya sea por no haber podido disponer de ella o por no darle crédito. Siglos más tarde, Ibn Bachkuwal escribió otra obra sobre este tema, titulada *al-Tanbih wa-l-tayin li-man dajala al-Andalus min al-tabiin* («Enumeración de los *tabiun* que entraron en al-Andalus»), obra que tampoco se ha conservado, pero de la que transmiten fragmentos autores posteriores como Ibn al-Abbar y al-Maqqari. La cuestión de los *tabiun* fue ya materia de controversia entre los propios autores árabes, quienes discrepaban entre sí al respecto. Como señalaba Makki, la cifra de *tabiun* llegados a la Península se fue incrementando con el tiempo. Así, mientras que Ibn al-

Faradi sólo mencionaba cinco, Ibn Bachkuwal los elevó a veintiocho e Ibn al-Kardabus los cifra en unos veinte, aunque posteriormente al-Maqqari volvía a reducirlos a cinco[231].

La historiografía no es unánime en torno a la historicidad de la presencia de los *tabiun* en la Península. Makki admite la llegada de tres, Ali ibn Rabah, Hanach al-Sanani y Hibban ibn Abi Yabala y menos fiable, pero no imposible, la de uno más (Bakr ibn Sawada al-Yuzami). En cuanto a los demás, los considera dudosos, ya que no se concretan datos, fechas ni actuaciones. En un análisis más pormenorizado, M. Marín muestra un mayor escepticismo. Invocando el argumento *ex silentio*, pondera la ausencia de referencias a estos personajes en obras en los que sería lógico esperar alguna alusión a ellos, tales como crónicas que narran la conquista (*Ajbar machmua*, Ibn al-Qutiyya), fuentes genealógicas (Ibn Hazm) y obras de alabanza a al-Andalus (al-Chaqundi, Ibn al-Jatib). Por su parte, Chalmeta sólo considera admisible la presencia de los dos primeros de los cuatro antes citados[232]. La razón de que algunas fuentes hayan podido exagerar el número de estos personajes venidos a la Península se explica por motivos de prestigio. Estos «seguidores» eran personajes de muy afamados entre los musulmanes, dadas sus hazañas y su proximidad a quienes conocieron directamente a Mahoma. Podemos decir que eran auténticos «santones», cuyas tumbas eran objeto de especial veneración.

Hay dos aspectos que otorgan cierta verosimilitud al papel de los *tabiun* como transmisores originarios de relatos sobre la conquista. Por un lado, como apunto Makki, los informadores egipcios de Ibn Abd al-Hakam e Ibn Habib se formaron con algunos de los *tabiun* que

participaron en la conquista de la Península. En efecto, al-Layz fue discípulo de Bakr ibn Sawada al-Yuzami[233] y de Musà ibn Ali ibn Rabah, hijo de uno de los más célebres *tabiun,* Ali ibn Rabah[234], cuya relevancia queda de manifiesto en el hecho de que, según *al-Imama wa-l-siyasa,* fue el encargado de llevar al califa omeya al-Walid el informe remitido en 94 h/713 por Musà ibn Nusayr en el que daba cumplida cuenta de la conquista[235]. Musà ibn Ali ibn Rabah se estableció en Egipto, donde fue nombrado gobernador por el califa abasí al-Mansur en 155 h/771, falleciendo en 163 h/779. Las fuentes lo describen como tradicionista e historiador digno de confianza, y entre sus discípulos se cuentan, aparte del ya citado al-Layz, el propio al-Waqidi, así como el egipcio Abd Allah ibn Lahia y algunos andalusíes, entre ellos Ziyad ibn Abd al-Rahman, a quien he citado anteriormente.

El segundo aspecto que podría otorgar verosimilitud al papel de los *tabiun* como transmisores de tradiciones de la conquista se refiere a la figura de Musà ibn Ali ibn Rabah, hijo de Ali ibn Rabah[236]. Existe un texto en el que dicho personaje se menciona como transmisor de cierta información sobre la conquista. Procede de la crónica del magrebí Ibn Izari, quien cita una cadena de transmisión integrada por Ali, su hijo Musà y al-Waqidi[237]. Este ejemplo posee una relevancia singular, ya que se trata de la única tradición sobre la conquista cuyo origen se atribuye explícitamente a un *tabii*. Makki consideraba que, pese a la existencia de este único ejemplo, muchas de las noticias sobre la conquista transmitidas por al-Layz ibn Sad podrían proceder de Musà ibn Ali ibn Rabah[238]. Sin embargo, resulta llamativo que el nombre de al-Layz esté ausente en la cadena de transmisión que menciona Ibn Izari, ya que, como se ha dicho,

se trata del único relato explícitamente atribuido a Musà ibn Ali ibn Rabah, uno de los maestros de al-Layz.

Desde esta perspectiva escéptica, N. Clarke ha expresado dudas respecto al papel de los *tabiun* como transmisores originarios de informaciones sobre la conquista, basándose en el único caso documentado, el de Ali ibn Rabah. En primer lugar, valora su ausencia en los dos relatos más antiguos, los de Ibn Habib e Ibn Abd al-Hakam. En cambio, fuentes tardías, como al-Maqqari y al-Gassani, citan a Ibn Habib incluyendo el nombre de Ali ibn Rabah, lo que interpreta como un caso de interpolación tardía. En cuanto a la cita de la crónica de Ibn Izari, Clarke también la considera una interpolación, ya que se inserta en un relato relativo a los itinerarios de conquista seguidos por Musà y Tariq. El tema de los itinerarios no se menciona en las fuentes más antiguas (Ibn Habib e Ibn Abd al-Hakam) y tiene una proyección tardía en los relatos árabes, a partir del siglo x[239].

Las consideraciones de Clarke resultan muy pertinentes, si bien es cierto que, como se dijo con anterioridad, no podemos estar seguros de que el manuscrito de Oxford que contiene la crónica de Ibn Habib constituya la versión única o íntegra de dicha obra, lo que deja abierta la posibilidad de que los autores tardíos mencionados se sirvieran de otros manuscritos más completos. Por otro lado, debemos también tener en cuenta que la crónica de Ibn Habib fue la fuente principal de la perdida obra de Ibn Bachkuwal sobre los *tabiun,* lo que abunda en la misma dirección, es decir, en la existencia de informaciones sobre esta cuestión que no han llegado directamente hasta nosotros[240].

Por otro lado, no es menos cierto que la existencia de tradiciones sobre la conquista procedente de sus propios

protagonistas no se limita a los *tabiun,* ejemplificado en el único caso documentado, el de Ali ibn Rabah. Ya antes comentamos la relevancia de Muarik, descendiente del propio Musà; de Ibn Samak, informante del egipcio Ibn Ufayr y cuyo padre fue *mawlà* de Musà, y de Tammam ibn Amir ibn Alqama, hijo de uno de los combatientes llegados con la segunda oleada de contingentes árabes en 741.

La exposición hasta aquí realizada no agota, pese a su extensión, la problemática sobre las fuentes árabes de la conquista. Aunque son numerosos los estudios dedicados a este asunto, considero que sigue pendiente una indagación más exhaustiva de la procedencia y las vías de transmisión de los relatos y tradiciones que nutren esta compleja literatura. Antes de pasar al apartado final de este capítulo conviene recapitular algunas de las principales ideas expuestas en las páginas previas. La conclusión principal se refiere a la inequívoca afirmación de la existencia de testimonios confiables para el estudio de la conquista. A mi juicio, la insistencia en la inexistencia de testimonios coetáneos constituye una enorme simplificación que debe ser convenientemente matizada. En primer lugar, debido a la existencia de objetos de la conquista, las acuñaciones monetarias y los sellos de plomo. Fueron instrumentos directamente creados por los conquistadores que representan nuestro vínculo más directo con los hechos desarrollados desde 711.

Asimismo, el registro literario nos suministra importantes evidencias del empleo de información procedente de fuentes coetáneas a la conquista, que en algunos casos se vinculan a los propios protagonistas de los hechos. No obstante, en este caso debemos hablar de testimonios indirectos, debido a que no disponemos de las

versiones originales de dichas informaciones. Respecto a las fuentes latinas, hemos comprobado la proximidad a los hechos de las primeras referencias, datadas pocos años después de 711, a partir de la más antigua información, que me ha parecido poder identificar en el *Liber pontificalis,* procedente de la carta del duque Eudes de Aquitania al papa Gregorio II, datable entre 721-731.

En cuanto a los relatos árabes, las fuentes manuscritas del siglo IX se basan en testimonios previos, pertenecientes al siglo VIII, entre los cuales se encuentran tanto relatos preservados sólo a través de la transmisión textual (Awana ibn al-Hakam) como informantes individuales identificados (al-Layz ibn Sad e Ibn Wahb, principalmente). Otras tradiciones e informaciones, como se ha visto, proceden del entorno de los propios conquistadores, tanto a través de los *tabiun* como de descendientes de Musà ibn Nusayr, caso de la obra *al-Imama wa-l-siyasa*. Asimismo, disponemos del denominado pacto de Tudmir, documento coetáneo a la conquista, del que nos informan ambos registros literarios, como veremos en el capítulo cuarto.

La segunda idea que quisiera enfatizar consiste en la convergencia entre los distintos registros informativos de que disponemos, tanto entre los testimonios materiales y los relatos literarios, como entre las dos tradiciones literarias, árabe y latina. A este respecto, es cierto que existen diferencias, pero el cuerpo central de las narraciones coincide en los aspectos básicos. Una cuestión que la heurística deberá aclarar, como han sugerido ya otros investigadores, es la de las interferencias entre ambas tradiciones[241]. En cualquier caso, como afirma Kennedy, hay razones para utilizar el material literario y aprovecharlo, de forma que, si lo manejamos con respeto y sa-

biendo trabajarlo, resulta posible obtener una idea más completa de lo que ocurrió[242].

El tratamiento de los testimonios históricos en los autores negacionistas

Tras el análisis previo de los testimonios históricos arqueológicos y literarios sobre la conquista musulmana, procede, a continuación, centrarnos de modo específico en el tratamiento de las fuentes históricas por parte de los autores negacionistas. Pero antes conviene hacer una breve aclaración.

En 1967, el arabista Joaquín Vallvé publicó un breve artículo en el que, en palabras de P. Guichard, proponía «una revisión completa de la historia de la conquista, en el sentido de una interpretación legendaria y simbólica de las narraciones relativas a este acontecimiento transmitidas por las crónicas árabes»[243]. Pese a sus apenas ocho páginas de extensión, este trabajo fue objeto de una réplica de Claudio Sánchez-Albornoz, quien, con su habitual contundencia, consideraba inaceptables las «consideraciones peyorativas de Vallvé sobre los cronistas hispano-arábigos», no dudando en calificar sus conclusiones como anticientíficas[244]. Pese a ello, el citado arabista, que dio inicio en España al escepticismo académico sobre las fuentes árabes de la conquista, no sólo no se desdijo, sino que amplió sus puntos de vista en otro estudio publicado veinte años después del primero[245].

Mientras que estas ideas apenas tuvieron acogida en la historiografía especializada, su lectura «legendaria y simbólica» de las fuentes árabes ha otorgado a Vallvé el favor de los negacionistas[246], si bien debe diferenciarse con claridad entre su lectura escéptica y heterodoxa de

los relatos árabes de la actitud tergiversadora propia de Olagüe y sus seguidores académicos, cuya insólita heurística los sitúa fuera de los márgenes del conocimiento histórico.

La exacta caracterización de dicha heurística resulta determinante para entender la verdadera naturaleza del negacionismo. Maribel Fierro califica de «bastante laxa» la actitud de Olagüe a la hora de justificar el fundamento de sus aseveraciones más rotundas[247]. A mi juicio, este pronunciamiento puede considerarse extremadamente benevolente. En efecto, la aproximación de Olagüe a los testimonios históricos revela tanto su falta de profesionalidad como su incompetencia para un tratamiento crítico, riguroso y coherente de los mismos. Sin embargo, aun considerando el soslayo y la omisión como producto de la negligencia, y no de la voluntad de ocultamiento, hay algo mucho más grave, pues Olagüe no dudó en manipular ciertos testimonios, lo que revela la índole premeditada de sus intenciones, con el objetivo de falsear el pasado en función de sus intereses ideológicos o personales. Prácticas que han sido continuadas en la actualidad por González Ferrín, ahora desde el ámbito académico.

Antes de entrar en el desarrollo detallado de este aspecto, conviene mencionar otra cuestión de carácter previo, que también resulta altamente elocuente sobre el tratamiento de las fuentes por los negacionistas. Me refiero al generalizado soslayo de la literatura especializada relativa a la crítica de las fuentes, tanto respecto al registro material como al literario. En efecto, Olagüe no sólo ignora el citado artículo de Vallvé de 1967, sino también los dos estudios más completos y sistemáticos sobre las fuentes árabes existentes en su época, los de

Sánchez-Albornoz (1942) y Mahmud Ali Makki (1957), demostrando, así, su escaso conocimiento de la literatura especializada o, peor aún, su notorio desdén hacia contribuciones previas elaboradas por investigadores profesionales. Ello pone de manifiesto que, lejos de ser una víctima del «ninguneo», en realidad fue él quien desdeñó los estudios de los especialistas.

En lugar de esos trabajos, Olagüe escogió otros referentes historiográficos, los cuales son bastante indicativos no sólo de su desconexión total con las ideas de los especialistas, sino, sobre todo, de sus posicionamientos. En efecto, a la hora de desacreditar, de forma genérica, el testimonio de las fuentes árabes, Olagüe se remite a la obra de Emile Félix Gautier (al que cita, de forma errónea, como «Gauthier») titulada *Moeurs et coutumes des musulmans* (1931). Profesor de la Universidad de Argel, Gautier fue uno de los principales ideólogos del colonialismo francés en el Magreb. No es de extrañar, por lo tanto, su denigración general de los árabes como historiadores. El siguiente párrafo, que cito por la versión del propio Olagüe, resulta elocuente al respecto: «exceptuando a un occidental a medias, como al gran Ibn Kaldún [*sic*], los pretendidos historiadores árabes son pobres analistas, desprovistos de juicio crítico, absurdos, secos, ilegibles. Es muy sencillo, jamás ha habido historia en Oriente»[248]. Las evidentes connotaciones racistas de esta clase de planteamientos no exigen mayor comentario.

Aunque, en general, los posicionamientos de los autores negacionistas ante el problema de las fuentes son bastante similares entre sí, me parece necesario también establecer ciertas matizaciones. En efecto, pese a su condición de aficionado ajeno al mundo académico, Olagüe

mostró respecto a este asunto un interés muy superior al de su principal epígono actual, el autor de *Historia general de al-Andalus,* denotando, sin duda, un mejor conocimiento de las dificultades que plantea su estudio. Aunque soslaya la literatura especializada de su época y carece de los recursos lingüísticos imprescindibles para poder estudiar los textos árabes, dedicó un espacio propio al tratamiento específico de las fuentes. En concreto, *La revolución islámica en Occidente* presenta dos apartados distintos, titulados de idéntica forma, «las fuentes y su crítica»[249], relativos a esta materia. Así pues, Olagüe desarrolla una actitud que, al menos, pretende asemejarse a la de los historiadores profesionales, aunque con pésimos resultados, dada su falta de capacidad, su incompetencia y su tendencia a la manipulación de las fuentes.

Dada su adscripción al ámbito académico, cabría haber esperado una aproximación distinta por parte del autor de *Historia general de al-Andalus* respecto a los testimonios históricos. En efecto, así es, aunque no en el sentido que sería lógico, pues el discípulo supera con creces al maestro, elevando el listón de sus peores registros. Desde su perspectiva ensayística, González Ferrín se permite desdeñar las fuentes, que raramente cita, salvo para denostarlas o tergiversarlas. Más aún, a lo largo de las seiscientas páginas de su ensayo «historiológico» soslaya toda la extensa producción historiográfica sobre los testimonios literarios y arqueológicos de la expansión musulmana, pues no menciona ni un solo estudio relacionado con esta problemática. Ello a pesar de que, durante los más de treinta años transcurridos entre 1974 y 2006, la heurística sobre las fuentes de la conquista se ha desarrollado de una forma muy intensa, impensable para Olagüe[250]. Otro ejemplo del escaso interés de dicho

autor por la producción académica ajena y del «ninguneo» practicado por los negacionistas respecto a la historiografía especializada.

La falacia de la inexistencia de testimonios coetáneos

La inexistencia de testimonios coetáneos representa uno de los argumentos centrales del negacionismo para cuestionar la conquista islámica de 711. Ya en 1950, Ignacio Olagüe afirmaba que «no existe documento alguno contemporáneo de aquellos acontecimientos»[251]. Esta misma idea ocupa un papel central en las sucesivas formulaciones del negacionismo, en las cuales el problema se hacía extensivo a todo el proceso de expansión islámica[252]:

> «El mismo problema, la ausencia de una documentación contemporánea, se plantea por aquellas fechas en todo el ámbito mediterráneo, en el norte de África como en Cercano Oriente, en España como en el Imperio Bizantino. Por una extraordinaria coincidencia no queda un solo texto, ninguna obra literaria de esta época, una de las decisivas en la evolución de la humanidad. Esto se explica por una idéntica causa, imperante en todos estos lugares: la eferverscencia de las luchas religiosas, la pasión que ha aniquilado todo documento cuya supervivencia pudiese perjudicar los ideales defendidos en terribles guerras civiles».

Tres ideas se desprenden de este texto. La ausencia absoluta de fuentes coetáneas, la extensión de este proble-

ma a todo el ámbito de la expansión islámica y la destrucción de todos los testimonios en el transcurso de las guerras civiles. A ellas habría que añadir una cuarta: el desdén hacia las fuentes más tardías, las cuales, a su juicio, «no aportan ninguna luz». El autor de *La revolución islámica en Occidente* aplica este argumento general tanto a las narraciones de la conquista como a otros casos concretos. Así, por ejemplo, cuando aborda la cuestión de los orígenes de la aljama de Córdoba afirma que el más importante autor árabe al respecto es al-Razi, si bien «no poseemos los textos originales», de manera que «lo que se nos dice suscita grandes recelos», ya que «no se conservan escritos contemporáneos para confrontar esas fuentes diversas»[253].

Siguiendo la práctica habitual, el autor de *Historia general de al-Andalus* reitera los argumentos de Olagüe, sin añadir nada novedoso. Se repite de forma insistente la idea de la inexistencia de fuentes coetáneas y fidedignas, calificándola de «esencial». Desde luego, cuando habla de «fuentes» se refiere a las literarias, pues las arqueológicas las ignora (en el caso de los sellos de plomo) o las tergiversa (las monedas), como veremos a continuación. Otorga al denuesto de las fuentes literarias el rango de cabecera de un epígrafe titulado «desconfiar de las crónicas», en el que se insiste en la distancia cronológica de las fuentes árabes respecto a los hechos («conocemos la historia de Al Andalus [*sic*] a través de crónicas posteriores a los 800»). La advertencia se vuelve a reiterar de nuevo poco más adelante: «puesto que todas las crónicas son muy posteriores, y decididas a proclamar lo milagroso de una invasión, la documentación con que contamos debe ser siempre puesta en cuarentena»[254].

Desde estas premisas, González Ferrín llega a formular un juicio sumarísimo a las fuentes, que se sustancia en la sentencia de expulsión fuera de los márgenes del conocimiento histórico: hasta el 800 «leemos más *novela histórica* que Historia». El autor parece incluirse a sí mismo en el grupo de los «creadores», en este caso del «séptimo arte», cuando afirma que «todo cuanto podamos afirmar sobre Al Andalus [*sic*] y el norte de África hasta bien entrados los años 800, es pura recreación cinematográfica», no dudando en hablar de «la película de 711»[255]. Así pues, cine o literatura, nada de conocimiento histórico. Pese a la asunción por el autor de la condición cinematográfica de su relato «hasta el 800», sin embargo no duda en incluir el término «historia» en el título de su obra. La confusión entre Arte y Ciencia representa, al parecer, otro de los logros del negacionismo.

Como hemos comprobado en los apartados precedentes, la afirmación de la ausencia de testimonios coetáneos implica ignorancia o desdén respecto al registro arqueológico, las acuñaciones monetarias y los sellos de plomo. Por lo demás, la presunta inexistencia de relatos directamente elaborados por los protagonistas o participantes en la conquista no autoriza la negación de los propios hechos. Con el mismo argumento habría que plantearse el cuestionamiento de la conquista romana de la Península, ya que no hay ningún relato elaborado por los propios protagonistas que describa los acontecimientos relacionados con su llegada a Ampurias en el año 218 ane, o incluso la propia conquista visigoda, por los mismos motivos.

Al margen de estas consideraciones, el tratamiento de las fuentes literarias árabes por parte de los negacionistas revela la profunda incoherencia de sus postulados.

En efecto, pese a su constante insistencia en el cuestionamiento de su utilidad debido a la distancia cronológica que las separa de la conquista, sin embargo no dudan en usar textos mucho más tardíos respecto a otros hechos, incluso anteriores a 711. Algunos ejemplos serán suficientes para poner de manifiesto esta peculiar heurística, una evidencia más de la naturaleza fraudulenta del negacionismo.

Antes veíamos los recelos que expresaba Olagüe en relación con los textos árabes relativos a los orígenes de la mezquita de Córdoba, entre los cuales citaba expresamente al cronista al-Razi. Pues bien, esos «grandes recelos» motivados por la distancia cronológica entre los hechos y el autor se desvanecen en otros casos. En efecto, Olagüe no duda en remitirse a la llamada *Crónica del moro Rasis* como testimonio relativo a aspectos de la época visigoda, pese a que se trata de una crónica castellana del siglo XV, realizada desde la perdida traducción portuguesa de la obra de al-Razi. Al parecer, la distancia cronológica y el complejo proceso de transmisión textual no le parecen obstáculo para ello, pues considera que tanto la *Crónica del moro Rasis* como las de otros autores árabes constituyen «reminiscencias de escritos anteriores»[256]. La duda radica en saber por qué el autor vasco no aplicó idéntico criterio respecto a las narraciones de la conquista musulmana insertas en esas mismas fuentes.

Algo similar cabe decir respecto a la anónima *Ajbar machmua*, datada, según Olagüe, «hacia 1004», la cual desacredita como testimonio válido para el estudio de la conquista al afirmar que «reúne en un conjunto bastante incoherente el relato de aventuras vividas por antepasados marroquíes, desembarcados en España en el VIII». Sin

embargo, este mero «conjunto incoherente de aventuras» le sirve a la perfección para caracterizar los acontecimientos de mediados del siglo VIII, en concreto las penurias asociadas a la calamidad del hambre que se padeció en la Península en esas fechas[257]. Se trata, pues, de una lectura sesgada, parcial y apriorística de las fuentes, a las que sólo se considera testimonios fiables cuando permiten acreditar un proceso histórico definido *a priori*.

La utilización a conveniencia del argumento de la coetaneidad de las crónicas respecto a la conquista no se refiere sólo a las fuentes árabes, sino que también se extiende a las latinas. Así se comprueba, por ejemplo, respecto a la afirmación de la existencia de una ley de reconocimiento de la poligamia formulada por el rey Witiza. Olagüe considera que, pese a que esta ley no se ha transmitido en ninguna fuente histórica, sin embargo, «se conservan los testimonios requeridos» que permiten afirmar su existencia. Tales testimonios son muy posteriores a la fecha de su supuesta promulgación. Por un lado, el cronicón de Moissac, cuya distancia cronológica no considera un obstáculo insalvable, pues «aunque escrita más de cien años después del reinado de Vitiza, por ser el texto más próximo a aquellas fechas, conserva la tradición más pura del partido cristiano derrotado». Más tardías aún son las crónicas asturianas de la segunda mitad del siglo IX, que Olagüe utiliza sin restricciones para reconstruir la situación política, social y religiosa a finales del período visigodo, más de cien años antes[258].

Después de tanta insistencia en la importancia de la coetaneidad de las fuentes respecto a la conquista musulmana, produce cierta sorpresa constatar que, en relación con la época visigoda, Olagüe se permita desdeñar las únicas fuentes escritas coetáneas, las actas de los conci-

lios toledanos y la legislación regia, las cuales invalida afirmando que «no reflejan la realidad social de la nación», ya que, «eran un parche que trataba de ocultarla»[259]. La afirmación recuerda a la realizada por González Ferrín, al señalar que «no se comprende un pueblo a través de las fuentes documentales»[260]. Por lo demás, ese denuesto de las fuentes visigodas no deja de ser otra mera apariencia, pues, pese a que no reflejan la realidad social de la nación, el autor vasco no duda en utilizarlas de forma continua a lo largo de *La revolución islámica en Occidente*.

La impostura de la inexistencia de testimonios coetáneos a la conquista musulmana se mantiene inalterada en el autor de *Historia general de al-Andalus* y, al igual que en Olagüe, el denuesto hacia las fuentes constituye una mera pose para disimular el fraude negacionista. En efecto, aunque todas las crónicas son tardías y, por ese motivo, habría que desconfiar de ellas «por sistema»[261], sin embargo se utilizan para apoyar determinadas afirmaciones relativas a hechos incluso anteriores a 711. Un par de muestras serán suficientes para acreditar esta peculiar heurística negacionista, que se manifiesta, por ejemplo, respecto a hechos relativos a la época de Mahoma, tales como la batalla de Jaybar o la de Hunayn, «la del cierre de Arabia en torno al Islam y de la firme mano de los citados Jalid y Amr», datada «siempre según las fuentes árabes» el 31 de enero de 630[262].

Frente a la desconfianza sistemática respecto a las fuentes árabes, en este caso se les atribuye plena credibilidad para fechar con toda precisión (día, mes y año) hechos relativos a Mahoma. Fuentes que, por cierto, en muchos casos son las mismas que narran la conquista musulmana de la Península. Es decir, si el relato de las

crónicas árabes sobre 711 no se considera fiable debido a su lejanía respecto a los hechos narrados, ¿cómo pueden ser esas mismas fuentes perfectamente creíbles para documentar hechos de la vida de Mahoma, sucedidos casi un siglo antes de la conquista de la Península?

Esta misma tendenciosidad en la valoración de las fuentes se aprecia respecto a la propia conquista de 711. Pese a la reiterativa repetición de la inexistencia de testimonios coetáneos y al juicio sumarísimo a las fuentes que concluye con la sentencia de expulsión fuera del ámbito del conocimiento histórico, sin embargo se aceptan hechos como: la sucesión de Witiza por Rodrigo, la muerte de Rodrigo «en el barro y el fragor de la batalla» o la «vesiánica traición de los hijos de Witiza». Eso si, el resto es «Historia trufada» o dicho de otra forma, «a partir de aquí, desbarran las crónicas»[263]. Se aprecia, de esta forma, que la obligación de justificar las afirmaciones que se realizan es ajena a las premisas de la auto-denominada «historiología»: debe ser que se considera cosa de «legajistas».

No menos trivial es el tratamiento del denominado «tratado de Tudmir», establecido entre el conde visigodo Teodomiro y Abd al-Aziz ibn Musà. González Ferrín no desaprovecha la oportunidad de volver a exhibir su acreditada incapacidad para un tratamiento riguroso de las fuentes árabes al adscribir el texto del documento al cronista magrebí Ibn Izari[264]: en realidad, como tendremos oportunidad de comprobar más adelante, las distintas versiones del pacto han sido transmitidas por al-Uzri, al-Dabbi y al-Himyari. Su caracterización del mismo no resulta menos desconcertante. Por un lado, lo considera «prueba fehaciente de que en Hispania ha comenzado la desvertebración», para, acto seguido, advertir de que de-

bemos tomarlo «con todas sus reservas documentales», pues aparece incluido en la *Crónica del moro Rasis,* datada en el siglo x (?), clasificándolo, en otro lugar, dentro del grupo de fuentes «míticas», y más recientemente como «una broma historiográfica»[265]. Así pues, tenemos una «prueba fehaciente» que hay que tomar con «sus reservas documentales», debido a su carácter «mítico», auténtica «broma historiográfica», lo cual debemos considerar otra muestra de la peculiar concepción que los negacionistas poseen de la rigurosidad conceptual.

Incurriendo en lo que pretende criticar, el recurso a las «imaginativas fuentes tardías»[266] para documentar procesos muy anteriores es sistemática por parte de González Ferrín. Para la descripción de los inicios de la difusión de las doctrinas jurídicas islámicas durante el siglo VIII se remite al compilador magrebí al-Maqqari, que vivió nueve siglos más tarde y cuyo crédito no se pone en duda, pese a la distancia cronológica. En este caso, además, el arabista-historiólogo remata con una expresión que contrasta con sus anteriores afirmaciones: «si lo dicen las fuentes, pues así será»[267]. No se trata de la única manifestación de plena confianza en las antes denostadas fuentes, pues incluso llega a admitir que «de leyendas colaterales puede entresacarse alguna percepción de la verdad histórica»[268].

La conjugación de la apelación a la desconfianza «por sistema» de las «imaginativas fuentes tardías» con el «si lo dicen las fuentes, así será» revela la burda impostura del negacionismo, que se basa en una utilización tendenciosa, sesgada, parcial y arbitraria de los testimonios históricos. Por un lado, se repite de forma insistente la advertencia del peligro de utilizar fuentes tardías y, en función de ello, se denuesta el relato de la conquista como

mera literatura o recreación cinematográfica. Al mismo tiempo, se suscriben partes de ese mismo relato o no se duda en documentar otros hechos históricos, incluso anteriores, en fuentes mucho más tardías.

Esta utilización de los testimonios históricos, carente de rigor y ajena a las prácticas de los historiadores profesionales, resulta propia de aficionados e indocumentados. El presunto denuesto de las fuentes, por lo tanto, no es más que una pose, otra manifestación de la naturaleza fraudulenta del negacionismo, cuya estrategia consiste en acomodar el uso de los testimonios históricos a sus necesidades, lo que inevitablemente los conduce a tergiversarlos y manipularlos para justificar sus falsedades, extravagancias y disparates.

La pose del juicio sumarísimo a las fuentes se complementa con un dato muy elocuente, al que ya me he referido. González Ferrín se refiere a los historiadores, en general, y a los medievalistas, en particular, como «legajistas», a quienes, además, en un alarde de sentido del humor, acusa de «despiste crónico por no entender las crónicas»[269]. Mediante el calificativo de «legajistas», elocuentemente despectivo, parece que pretende describir lo que considera una labor subalterna, consistente en el estudio de la documentación preservada en archivos. El ineducado desdén por los «legajistas» denota un manifiesto complejo de superioridad por parte del autor, así como su ignorancia, dado que el estudio de los testimonios, los documentos históricos, las fuentes, constituye la premisa básica de la labor historiográfica.

No resulta difícil comprender el porqué de esa actitud, insólita en un académico. Todas las fuentes históricas, literarias y arqueológicas, coinciden en afirmar la conquista de la Península por contingentes musulmanes,

árabes y beréberes, enviados por las autoridades islámicas del Magreb. Así pues, para negarlas es preciso ignorar dichos testimonios y a quienes los estudian, los historiadores. En el fondo, la impostura de la deslegitimación de las fuentes no es más que pereza mental, destinada a evitar la fatigosa tarea de refutar toda la tradición historiográfica previa y desarrollar una lectura crítica de las fuentes, algo que sólo está al alcance de los especialistas. Mediante el ardid del juicio sumarísimo a las fuentes (todo es «pura recreación cinematográfica»), el negacionismo tiene las manos libres para poder formular cuantas afirmaciones gratuitas y sin fundamento sean necesarias. En realidad, cabría decir que, si existe alguna recreación cinematográfica en relación con la conquista, sin duda su autoría corresponde al negacionismo, aunque, por su ínfima calidad, deba adscribirse a la serie B.

Impericia, soslayo y manipulación

El desdén hacia la producción historiográfica especializada o la utilización tendenciosa del argumento de la ausencia de fuentes coetáneas respecto a la conquista constituyen evidencias suficientes para desacreditar el tratamiento de los testimonios históricos por parte de los autores negacionistas. No obstante, estas prácticas no agotan el repertorio de tergiversaciones de dichos testimonios. A ellas debe añadirse otra más, consistente en la manifiesta impericia para su manejo riguroso.

Los ejemplos relativos a este apartado son numerosos, por lo que me limitaré a seleccionar algunos de los más significativos. Ya se ha insistido en varias ocasiones en las características del perfil de Olagüe. Su condición de mero aficionado a la Historia se complementa con su

desconocimiento de la lengua árabe, en la que fueron escritas buena parte de los relatos que contienen información sobre la conquista. De ambos hechos se deriva su manifiesta falta de familiaridad con las fuentes literarias, especialmente árabes. Así lo revela en varias ocasiones a lo largo de su estudio, en clara expresión de su condición de *amateur* carente de la formación necesaria para elaborar análisis rigurosos del pasado. Por ejemplo, califica al sevillano Ibn al-Qutiyya de autor beréber, cuando, en realidad, era descendiente de la alianza entre las aristocracias árabe y visigoda, a través de Sara, nieta del rey Witiza, casada con un árabe. En otra ocasión señala que los textos árabes más importantes respecto a la conquista fueron escritos después de las crisis almorávide y almohade. Tampoco domina mucho mejor las fuentes latinas. No de otra forma se explica su pretensión de que el texto de Pablo Diácono sea «el más antiguo que se conserva en que se hace referencia a la pretendida invasión»[270]. Estos despistes, por cierto, no son exclusivos de Olagüe. En otro ejemplo de su total falta de familiaridad con las fuentes históricas, su discípulo académico actual califica al cronista magrebí Ibn Izari, originario de Marrakech, como «historiador andalusí»[271].

La forma confusa y disparatada de utilizar las fuentes revela la total incapacidad de Olagüe para el manejo riguroso de las mismas. Así lo acredita una cita del abad Sansón en el que este autor afirma que los cristianos pagaban impuestos a los musulmanes por valor de cien mil sueldos de oro[272]. Olagüe observa que Sansón no emplea el término árabe «dinares», sino el latino «sólidos», de lo que concluye lo siguiente: «no demuestra esto evidentemente que no existieran en estas fechas monedas arábigas hispanas, sino que su uso era poco frecuente en An-

dalucía occidental»[273]. La conclusión del autor vasco no puede ser más pueril y descabellada. Sansón emplea la voz «sólido» porque escribe en latín. Los propios árabes, en sus primeras acuñaciones en la Península, utilizan en la leyenda de sus monedas de oro la palabra sólido, en la parte latina, y reservan el nombre «dinar» para la leyenda en árabe, lo que denota la equivalencia de ambas denominaciones. Nada hay de extraño, por lo tanto, en que un autor latino utilice un término latino para designar las monedas acuñadas por los árabes.

El último apartado del tratamiento de los testimonios históricos por los autores negacionistas se refiere al repertorio de actitudes que denotan una mayor manipulación del conocimiento histórico. Comenzaré por referirme, en primer lugar, a los testimonios que los negacionistas obvian, ya sea por ignorancia o por afán de ocultar a sus lectores información que contradice sus elucubraciones. Entre ellos destacan los sellos de plomo, que no estaban publicados en época de Olagüe, aunque empezaron a darse a conocer hace ya más de una década, por lo que su soslayo por González Ferrín debe considerarse como una notoria negligencia, dada la relevancia de los mismos en un contexto caracterizado por la precariedad de la base empírica.

En determinados casos, el soslayo de los testimonios genera afirmaciones completamente disparatadas que, de no ser por la gravedad que implica su procedencia académica, deberían calificarse de cómicas. Así sucede respecto a uno de los principales protagonistas individuales de la conquista, Musà ibn Nusayr. Hace ya décadas, en su clásico estudio sobre Egipto y los orígenes de la historiografía andalusí, el célebre hispanista árabe Mahmud Ali Makki se lamentaba de lo sumamente difícil que re-

sulta conocer a este personaje, ya que su personalidad está envuelta en leyendas y exageraciones[274].

Partiendo, al parecer, de estas leyendas, Olagüe y sus seguidores no han dudado en negar la historicidad de Musà. De esta forma, se habría tratado, simplemente, de uno de los primeros predicadores o propagandistas del Islam en la Península que, con el curso del tiempo, la memoria colectiva fue convirtiendo en un santón. El epígono académico del autor vasco no ha dudado en ratificar estas insensateces, aludiendo a «su pretendida trayectoria vital, sus correrías norteafricanas, la ilusión histórica de que pasase a Hispania ya con más de setenta años», concluyendo que Musà no pasaría de ser «una extraña personificación de diversas biografías de santones norteafricanos»[275].

El caso de Musà ibn Nusayr sirve para poner de manifiesto los peligros de una valoración apresurada de las fuentes árabes, así como del menosprecio de su interés histórico. La actitud de los negacionistas respecto a Musà equivaldría a negar la condición de personaje histórico del Cid porque las leyendas que surgieron en torno a él dieron lugar a su transformación en personaje literario. En efecto, pese a las leyendas con que los árabes adornaron la memoria de Musà, su historicidad resulta incuestionable, pues no sólo disponemos de la información del registro cronístico, sino de otros testimonios que, además, vuelven de nuevo a revelar la compatibilidad entre los registros literario y arqueológico.

Durante su etapa como gobernador de Ifiqiya, Musà ibn Nusayr acuñó monedas de cobre, feluses, con leyendas latinas, imitando los sólidos bizantinos. Estas emisiones llevan en el anverso dos bustos imperiales del tipo de los sólidos de Heraclio y su hijo Constantino, y en la

orla una inscripción religiosa (*In Nomine Domini Unus Deus*). En el reverso figura una T sobre tres gradas, que sustituye a la cruz de los sólidos, y en la orla la leyenda MVSEFNVSIRAMIRA, es decir, *Muse Filius Nusir Amir Africae,* traducción latina de su nombre árabe, Musà ibn Nusayr, y de su función administrativa, emir de Ifiqiya. Como gobernador, Musà era el encargado de batir moneda, lo que ratifica la información de las crónicas árabes y reafirma, si alguien tenía dudas, la historicidad del personaje.

Los feluses de Musà no son novedosos descubrimientos que hayan sido dados a conocer a la comunidad científica en tiempos recientes. Los ejemplares que alberga el British Museum fueron catalogados por Walker en 1956[276], es decir, casi dos décadas antes de que se publicase *La revolución islámica en Occidente* y con medio siglo de diferencia respecto a *Historia general de al-Andalus*. Asimismo, en nuestro país, A. Balaguer los menciona en su monografía de las emisiones transicionales de 1976[277]. En realidad, los negacionistas ni siquiera necesitaban salir al extranjero para conocerlos. El Museo Arqueológico Nacional alberga sendos ejemplares de estas monedas, que hace ya más de una década fueron incluidas en el catálogo elaborado por R. Frochoso[278].

Pero la historicidad de Musà, y su condición de miembro destacado de la elite árabe conquistadora, no sólo está atestiguada en el registro numismático, sino también en el documental, pues su nombre se menciona en el papiro Aphrodito 1350, escrito en griego, preservado en el British Museum y fechado a finales de enero de 710. En este documento, Qurra ibn Charik, gobernador de Egipto (709-714), solicita a Basilio, responsable del distrito de Aphrodito, que le que informe del número de

marineros que han regresado a su circunscripción de los que formaron parte en la flota que, dirigida por Ata ibn Rafi, fue enviada a África por Musà ibn Nusayr. No se trata de un testimonio nuevo ni desconocido. Traducido por Bell hace más de un siglo[279], fue ya utilizado por Jorge Lirola en 1993, en el marco de su estudio sobre el poder naval del califato cordobés[280].

La caracterización de Musà como «santón» no parece tener muy buen encaje con la evidencia numismática y documental. La presencia de su nombre en dichos feluses se adecua, en cambio, a la caracterización de las fuentes árabes, que lo describen como gobernador musulmán de Ifiqiya y responsable de la conquista islámica del Magreb occidental y de la Península. Lo mismo cabe decir respecto a su presencia en documentos de la administración árabe de Egipto, provincia de la que dependía la zona de Ifiqiya, asignada a Musà. Si las pretensiones de los negacionistas fuesen ciertas, habría que concluir que debe tratarse del único santón (o «extraña personificación») de la historia que haya batido monedas a su nombre y organizado flotas de guerra. Un nuevo ejemplo de la patética caricatura a la que el conocimiento histórico queda reducido en manos de los negacionistas.

Siguiendo con las monedas, no menos disparatas son las observaciones de Olagüe respecto a los dinares latinos, que considera prueba de la inexistencia de la conquista musulmana, pues «si España hubiera sido dominada por un poder extranjero, éste, fuera cual fuera, no hubiera autorizado el acuñar con el idioma del vencido»[281]. Con esta afirmación, el autor vasco dejaba constancia de su total ignorancia del proceso experimentado por las primeras acuñaciones islámicas, que imitaban a sus precedentes sasánidas y bizantinas. Respecto a su

sentido, Olagüe destacaba su carácter latino, no árabe, y la ausencia de referencias a Mahoma en sus leyendas: «son anónimas, pero no mahometanas, pues no hacen referencia alguna al Profeta. Son unitarias». Soslayaba, así, el sentido islámico de las leyendas latinas de estas monedas y la presencia del sistema islámico de fechación de la hégira.

Mucho más grave que la ignorancia o el soslayo de determinados testimonios es, sin duda, la abierta manipulación de otros. Así sucede, en particular, respecto a los que incluyen referencias al nombre de Mahoma. La obsesión de los negacionistas por anular las más antiguas menciones al Profeta se explica como producto de la necesidad de caracterizar el origen del Islam como una mera «herejía» cristiana, carente de identidad y personalidad propias. El Islam no se configuraría como un sistema religioso autónomo hasta la época abasí, cuando alcanza su «plenitud». En la Península, Mahoma habría sido un perfecto desconocido hasta que Eulogio de Córdoba lo «descubrió» en el monasterio navarro de Leire a mediados del siglo IX. En el próximo capítulo me ocuparé de forma detenida de todos estos disparates.

Por desgracia para los negacionistas, las referencias a Mahoma como Profeta del Islam son incuestionables en el registro árabe ya desde finales del siglo VII, pues aparecen perfectamente datadas en las dracmas árabe-sasánidas (66 h/685), en las inscripciones de la Cúpula de la Roca (72 h/691-692) y en las acuñaciones reformadas del califa Abd al-Malik (77 h/696-697), mientras que la Península se manifiestan desde los dinares bilingües del valí al-Hurr de 98 h/716-717. Es decir, todo ello dentro del primer siglo de la hégira. La única alternativa que les queda consiste, por lo tanto, en manipular, y es lo que

hacen. Así, por ejemplo, como ya se indicó, González Ferrín niega de manera reiterada las menciones a Mahoma en la *Continuatio hispana* o crónica de 754[282]. La manifiesta presencia de cuatro referencias en dicha crónica al Profeta, designado como Mammet[283], obliga a admitir que o bien el citado arabista no ha leído dicha fuente o que, tal vez, considera que dicho nombre se refiere a otro personaje, quizás alguna extraña personificación de alguna entidad «helénica», siguiendo la lógica de su análisis. Como suele ser habitual, González Ferrín no despeja estas dudas, lo que, una vez más, debemos atribuir a licencias propias de la «historiología».

La necesidad del citado arabista de desacreditar la *Continuatio hispana* como fuente válida para la conquista musulmana resulta casi obsesiva. Para conseguirlo, recurre a un expediente habitual en sus prácticas y que denota la burda tendenciosidad de su metodología. Me refiero a la utilización sesgada de la historiografía especializada como forma de apoyar sus argumentos. En un trabajo reciente, González Ferrín se remite al artículo de C. Cardelle de Hartmann sobre la transmisión textual de esa fuente, señalando que el «resbaladizo» texto «no comenta una invasión en nombre del islam»[284]. Al parecer no debió tener tiempo de leer completa dicha publicación, e incluso se diría que efectuó la lectura de atrás hacia delante, pues no de otra forma se explica que soslaye el resumen inicial, que comienza con la frase siguiente: «la denominada crónica Mozárabe de 754 es un trabajo de extraordinario valor para la historia de la conquista árabe de España, dado que se trata de un testigo presencial de los hechos»[285].

Capítulo aparte debe hacerse respecto a los dinares bilingües acuñados por al-Hurr en 98 h/716-717, a los que

ya me he referido con anterioridad de forma extensa. Denotando cierta inteligencia, en este caso Olagüe optó, sencillamente, por rehuir todo análisis. Se limita a indicar que, para los fines de su estudio, sólo le interesan «las fórmulas arrianas de las monedas primitivas», dejando en manos de los especialistas la cuestión de la fechación de las monedas posteriores, «en las cuales es muy difícil hacer coincidir la fecha de la indicción con la de la Héjira [*sic*]». Esta afirmación vuelve a denotar la ignorancia del autor, ya que en las monedas posteriores a los sólidos de indicción esta forma de datación desaparece. Olagüe liquida este asunto remitiéndose a uno de sus argumentos principales, el de que los cristianos de Córdoba sólo conocieron la existencia de Mahoma en 850, tras el viaje de Eulogio a Navarra[286]. De esta forma, se escamotea el significado de los dinares bilingües.

Frente a la actitud de soslayo del autor vasco, en cambio González Ferrín asume la existencia de los dinares bilingües, lo que le permite, una vez más, exhibir su ignorancia y demostrar su capacidad a la hora de superar los peores registros de su maestro. De entrada, frente a la evidente discontinuidad de las acuñaciones islámicas transicionales respecto a las visigodas, el autor de *Historia general de al-Andalus* afirma que los «célebres dinares bilingües» son, en realidad, «aún sueldos godos». Digamos, de paso, que los «godos» nunca acuñaron sueldos en la Península, sino trientes, es decir, tercios de sueldo. Por lo demás, soslaya el hecho de que dichas acuñaciones representan el primer testimonio del empleo en la Península de la lengua árabe, y que dicha utilización aparece vinculada a un testimonio, la moneda, que sólo puede explicarse como consecuencia de la presencia de una nueva autoridad soberana.

A la escamoteadora ocultación del significado de la leyenda en árabe, González Ferrín añade, acto seguido, algo novedoso y mucho más grave, la manipulación del sentido islámico de estos dinares bilingües y la presencia de la mención de Mahoma como Enviado de Dios (*Muhammad rasul Allah*). En efecto, la cronología del año 98 h/716-717 de estas acuñaciones desmiente por completo la pretendida ausencia de referencias a Mahoma en la Península hasta el siglo IX, uno de los mayores disparates del negacionismo. Ante esta evidencia, el citado arabista opta, sencillamente, por su negación: «debe destacarse que en la moneda árabe bilingüe que acuña [al-Hurr] sólo aparece la proclamación unitaria (*tawhid*, en árabe): no hay más que un Dios. En latín y árabe y sin referencia alguna al profeta Mahoma»[287].

Esta afirmación no es excepcional, pues González Ferrín la reitera en ocasiones posteriores, al sostener que hasta 750 no se acuñan en al-Andalus monedas exclusivamente árabes, añadiendo: «e insistimos: aún no hay ni rastro de Mahoma»[288]. En este caso, la manipulación del contenido de los dinares bilingües se complementa con el falseamiento, o la ignorancia, de la fecha a partir de la cual se introduce en al-Andalus la reforma monetaria de Abd al-Malik, dando lugar a acuñaciones exclusivamente árabes. En efecto, este hecho sucedió desde 102 h/720-721, tres décadas antes, por lo tanto, de lo que pretende el epígono académico de Olagüe.

La manipulación de los testimonios numismáticos no se limita a la de los dinares bilingües de al-Hurr. González Ferrín ofrece un nuevo ejemplo de su completa falta de respeto hacia el conocimiento histórico en relación con los dinares reformados de Abd al-Malik del año 77 h/796-797, escamoteando, de nuevo, a sus lectores, el

verdadero sentido de las leyendas inscritas en dichas monedas[289]. La lectura que dicho arabista realiza de esas inscripciones es la siguiente: *La ilaha ila Allah wahid. La sharika lahu* y, en el reverso, *Allah ahad, Allah al-hamd, lam yalid w lam yulad*. Los notorios errores que contiene esta trascripción (*ila* en lugar de *illa*, *wahid* en lugar de *wahda-hu* y *al-hamd* en lugar de *al-samad*) vuelven a suscitar serias dudas sobre las competencias lingüísticas de González Ferrín, teniendo en cuenta, además, que se trata de textos coránicos muy conocidos.

A la evidencia de que lee mal se añade el escamoteo de la información que contradice sus postulados negacionistas. No de otra forma se explica su afirmación de que la moneda de Abd al-Malik no incluye «la más mínima referencia a Mahoma ni a la palabra islam». Al igual que respecto a los dinares bilingües de al-Hurr, González Ferrín omite lo que no le interesa, es decir, la evidencia de las menciones a Mahoma como profeta. En este caso, su *modus operandi* consiste en limitar la lectura a las leyendas inscritas en el centro, soslayando las de las orlas. Así, como ya vimos al analizar estas monedas, el texto de la orla del anverso reza: «Muhammad es el Enviado de Dios que ha sido enviado con la dirección y con la religión verdadera para que prevalezca sobre toda otra religión, a despecho de los asociadores», fórmula procedente de Corán 9:33, 48:28 y 61:9.

La abierta manipulación de las fuentes literarias y numismáticas, consistente en la negación de la presencia en ellos de menciones a Mahoma, representa una de las máximas expresiones del fraude negacionista. Por ello, como decía, parece justo reconocer a González Ferrín la superación de los registros de su maestro, pues lo que en Olagüe era un mero escamoteo, se transforma en su epí-

gono en una burda y flagrante tergiversación, algo que resulta harto significativo, dada la condición académica del discípulo, frente a la de mero aficionado del maestro.

La relación previa de ejemplos me parece suficiente para alcanzar una conclusión. Como dije en el primer capítulo, el negacionismo no representa una lectura heterodoxa, pero legítima, del pasado. Tampoco consiste en una simple representación ideológica, destinada a crear una determinada memoria histórica. Se trata, sencillamente, de un grosero fraude historiográfico, un conjunto de falsedades y disparates basados en la manipulación de los testimonios históricos. Si en España existiese una gestión verdaderamente seria y rigurosa de la investigación, quienes incurren en estas conductas anticientíficas deberían estar excluidos de los medios académicos y relegados al que realmente les corresponde, el de los aficionados al esoterismo. Quede, al menos, constancia de la verdadera condición del negacionismo y de quienes lo fomentan, utilizando, para ello, el prestigio del marchamo académico, el cual, al igual que el conocimiento histórico, resulta gravemente lesionado debido a la insólita actitud de estos seudoinvestigadores.

Mención particular exige la heurística de González Ferrín, autor cuya notoria incapacidad para el análisis historiográfico ya puse de manifiesto en una reseña publicada en 2006. A la evidencia de que ignora testimonios de importancia decisiva para el estudio de la conquista, tales como, por ejemplo, los feluses de Musà o los sellos de plomo, se añade ahora su errónea lectura de las inscripciones coránicas inscritas en los dinares de Abd al-Malik, lo que arroja serias dudas respecto a la credibilidad de su labor filológica. Peor aún, no duda en escamotear a sus lectores la información que contradice las fan-

tasías negacionistas, actitud insólita en un académico, que sólo puede calificarse como anticientífica. Así ha quedado acreditado en su negación de la existencia de referencias a Mahoma tanto en los testimonios numismáticos (dinares bilingües de al-Hurr y dinares reformados de Abd al-Malik) como literarios *(Continuatio hispana)*. Dicho arabista completa su falta de respeto hacia el conocimiento histórico con continuas manifestaciones despectivas hacia los historiadores, al referirse a los medievalistas como «legajistas». El peculiar perfil de González Ferrín se completa con otras actitudes no menos sonrojantes, tales como las reiteradas referencias a la presunta proyección cosmopolita de su tarea[290].

CAPÍTULO III
¿CUÁL ERA LA IDENTIDAD DE LOS CONQUISTADORES?

La conquista musulmana de la Península se sitúa en el contexto de lo que la historiografía anglosajona denomina *early Islam,* es decir, los orígenes del Islam. Esta etapa abarca algo más de un siglo y medio, desde la época de Mahoma hasta el final del califato omeya, a mediados del siglo VIII, y constituye la fase más compleja y apasionante de la historia islámica. Durante ese período se produjo la expansión musulmana, dando lugar a la configuración de un extenso Imperio que abarcaba tres continentes, Asia, África y Europa, desde las costas atlánticas del norte de África y la península Ibérica, en Occidente, hasta el valle del Indo en Extremo Oriente. Asimismo, a lo largo de esas décadas se desarrolla el primer Estado islámico y se crean las bases de la nueva sociedad.

Pese a su enorme interés, el período de los orígenes representa, con toda seguridad, la fase más oscura en la evolución de la historia islámica. Ello obedece a lógica penuria de testimonios que nos permitan elaborar una reconstrucción completa y detallada de los procesos que se desarrollan en esta decisiva etapa. La precariedad de la base empírica explica, en buena medida, que en torno al origen del Islam se hayan generado entre los especialistas ideas que, en ocasiones, resultan totalmente contrapuestas, lo que otorga un interés mayor aún si cabe al estudio de este período. Uno de los aspectos más debatidos ha sido el de la conformación de la identidad islámica, es decir, la progresiva consolidación de un con-

junto de elementos que nos permiten caracterizar como islámica la organización política, social y religiosa surgida de la acción de Mahoma y como musulmanes a sus agentes.

Este capítulo se centra en la cuestión de la identidad de los conquistadores de 92 h/711. Todos los testimonios históricos, literarios y arqueológicos, indican que, a comienzos del siglo VIII, contingentes armados beréberes y árabes procedentes del norte de África y que actuaban bajo las órdenes de las autoridades islámicas de Qayrawan, entraron en la Península a través del estrecho de Gibraltar e iniciaron la conquista del territorio. La culminación de ese proceso daría lugar a la liquidación del Estado visigodo de Toledo y al surgimiento de una nueva entidad estatal en la Península, con sede en Córdoba y cuya identidad debe definirse, desde el comienzo, como árabe e islámica.

Frente a la evidencia de los testimonios y a la unanimidad de la historiografía, el negacionismo pretende elaborar una explicación radicalmente distinta no sólo del origen de al-Andalus sino, en general, de la génesis del Islam. En la síntesis elaborada en el capítulo primero pudimos comprobar que los argumentos de Olagüe para cuestionar la conquista de 711 eran de diverso tipo. Junto a la propia imposibilidad física de un proceso de expansión sobre territorios tan amplios en el plazo de un siglo a partir de la muerte de Mahoma, el autor vasco iba mucho más allá al sostener la ausencia de una identidad árabe e islámica a comienzos del siglo VIII. Si el Islam no existía como sistema religioso con identidad propia y diferenciada respecto a otras creencias monoteístas en 711, ¿cómo podría admitirse que la Península hubiese sido conquistada en nombre de esa entidad? Por lo tanto,

el rechazo de la conquista implica, en realidad, el de todo el proceso de génesis y expansión del Estado fundado por Mahoma, la conformación de la ideología islámica que lo sustenta y la propia identidad árabe de los protagonistas principales de la expansión.

La negación de la identidad árabe e islámica de los conquistadores ha sido mantenida en tiempos más recientes en la apología académica del negacionismo, reiterando los mismos argumentos sin apenas alteración, salvo la introducción de algunos desatinos novedosos que serán comentados a continuación. Ello a pesar de los enormes avances de la investigación histórica en el estudio del *early Islam* durante las más de seis décadas transcurridas desde que, a comienzos de la década de 1950, Olagüe expresara, por vez primera, sus ideas.

Este capítulo se estructura en cuatro apartados, el primero de los cuales se dedica a exponer los argumentos del negacionismo respecto al cuestionamiento de la identidad árabe e islámica de los conquistadores. Frente a ello, en el apartado siguiente expondré la progresiva conformación de esa identidad durante el primer siglo de la hégira, a partir de la muerte de Mahoma en 11 h/632, tanto a través de las fuentes escritas (árabes y no árabes) como epigráficas y arqueológicas. De manera similar, se revisarán los testimonios que permiten afirmar la identidad árabe e islámica de los conquistadores peninsulares. Finalmente, el tercer y último apartado se dedica de forma específica a la refutación de las ideas negacionistas mediante la crítica razonada de sus postulados y la denuncia de sus tergiversaciones.

El negacionismo frente a la identidad de los conquistadores

Como ya se ha indicado, aunque la tesis negacionista surge en conexión directa con los hechos sucedidos en la Península a partir de 711, en realidad, por las características de sus planteamientos, implica una completa reformulación de todo el proceso de origen y expansión del Islam. Para entender la forma en la que los negacionistas pretenden explicar el proceso de conformación de la identidad islámica voy a dividir este epígrafe en tres apartados. En el primero se expone la idea de la posterioridad de la conformación de la identidad musulmana respecto a los hechos de 92 h/711. En segundo lugar, se revisará la forma en la que los negacionistas entienden los hechos asociados a esa fecha. Por último, teniendo en cuenta su negación de la existencia de una conquista islámica en 711, resulta obligado analizar cómo estos autores explican los procesos de arabización e islamización de la Península.

A continuación me limitaré a resumir los aspectos principales de estas ideas, dejando para el final de este capítulo la refutación explícita de las mismas. No obstante, antes de elaborar esta síntesis, deben aclararse algunos aspectos. Las ideas de los negacionistas sobre el desarrollo de los procesos de islamización y arabización constituyen una sucesión de falacias, fabulaciones, inverosimilitudes y tergiversaciones que se desarrollan mediante una técnica expositiva basada en una serie de argucias, entre las cuales destacan el soslayo sistemático de todos los testimonios que contradicen sus argumentos (en especial los arqueológicos, numismáticos y epigráficos) y la utilización sesgada y tendenciosa de ciertas fuentes literarias, así como de la propia bibliografía especializada.

«Del etéreo anti-trinitarismo al islam como tal»

Uno de los aspectos más inconsistentes y pueriles del negacionismo se refiere al proceso de formación de la identidad islámica. He adoptado como enunciado del presente epígrafe una de las frecuentes fórmulas enigmáticas que sirven de soporte a las ideas de estos autores. Las nociones de «etéreo anti-trinitarismo» e «islam como tal», así como la existencia de una transición entre ambas fases, expresan a la perfección la disparatada explicación de los negacionistas respecto a dicho proceso.

La conformación de la identidad islámica se basa en dos elementos fundamentales, la codificación del texto coránico, la palabra de Dios, y la fe en la misión profética de Mahoma. Los negacionistas insisten en afirmar que, en el año 92 h/711, la fe musulmana aún no se había conformado como un cuerpo de creencias religiosas dotado de características propias y diferenciadas, lo que ellos definen en términos de «islam como tal». De ahí su negativa a aceptar la idea de una conquista musulmana de la Península: si en 711 no había musulmanes, es imposible que conquistaran la Península en esa fecha. Estos autores retrasan la conformación de la identidad musulmana (el «islam como tal») hasta fechas posteriores al primer siglo de la hégira, es decir, hasta la época abasí, como veremos a continuación.

Al igual que en relación con otros aspectos, los planteamientos de los negacionistas sobre estas cuestiones van acompañados de flagrantes contradicciones. Ciertamente, Olagüe apenas se molestó en aclarar la forma en la que el Islam surgió y se desarrolló en Oriente y el norte de África antes de llegar a la Península, aunque sus breves consideraciones a este respecto no están exentas

de incoherencias. Prácticamente se limitó a señalar que «la lenta propagación de los principios coránicos» en territorio peninsular pudo haber comenzado incluso antes de 711, como producto de la acción de «oscuros propagandistas», cuya labor no ha dejado rastro alguno[1]. Estas afirmaciones implican la aceptación de la existencia de un texto coránico con anterioridad al año 92 h/711. Sin embargo, pese a ello, como veremos, Olagüe negó la existencia de «auténticos» musulmanes en la Península hasta mediados del siglo IX.

Algo más prolijo se ha mostrado el principal negacionista actual, aunque con resultados igualmente pésimos. En relación con el proceso de codificación y transmisión del Corán, González Ferrín sostiene que desde 691 hubo «recensión canónica del Corán» o, como también lo llama, «Corán escrito». Se remite, al citar esa cronología, a las inscripciones de la Cúpula de la Roca de Jerusalén, construida por el califa Abd al-Malik en el año 72 h/691-92. Sin embargo, dichas inscripciones y la existencia de «recensión canónica del Corán» no son suficientes, en opinión de citado arabista, para afirmar la existencia de una identidad islámica en esas fechas. Los argumentos que esgrime son variados. Por un lado, los textos de la Cúpula «difieren un tanto del texto coránico tal y como lo conocemos», ya que se trata de «citas coránicas que no se corresponden con el texto coránico al uso» y, además, «el texto coránico siguió evolucionando». En otros casos concluye, sin más consideraciones, que «esas inscripciones coránicas no aparecen en el Corán»[2]. Con su habitual ambigüedad y falta de consistencia argumental, González Ferrín no aclara aspectos elementales como, por ejemplo, en qué consisten esas variaciones, qué transformaciones experimentó el texto corá-

nico desde entonces o de qué forma afecta todo ello a la conformación de la identidad islámica.

Estas vaguedades se expresan de nuevo en relación con la fijación del momento en el que la identidad islámica resulta identificable y con el establecimiento de los marcadores que permiten registrarla, en términos que se expresan a través de la noción de «plenitud»[3]. Respecto a la cronología, pese a admitir que desde la época de Abd al-Malik se constata una tradición coránica escrita, González Ferrín retrasa la conformación de dicha identidad hasta después del siglo primero de la hégira. El momento exacto en el que ubica la «plenitud» no resulta fácil de establecer, ya que varía de forma muy considerable tanto en una misma publicación como de una a otra. Así, en 2006 sostenía, por un lado, que «no hay *islam oficial* hasta después del 750» y, por otro, que «hasta el 860 se está codificando el islam dogmático»[4]. Tres años más tarde opta, de nuevo, por la primera cronología, con la siguiente formulación: «es muy difícil calificar algo de plenamente islámico antes de la fundación de Bagdad en 762»[5]. Volviendo de nuevo a contradecirse a sí mismo, González Ferrín caracteriza el Islam, hasta «principios de los ochocientos», como una civilización «helénica»[6].

El retraso en la conformación de la «plenitud» islámica se vincula a otra de las ideas principales de los negacionistas relativas al desarrollo de la identidad musulmana. Me refiero a su insistencia en el papel de Mahoma en la culminación de ese proceso, lo que les lleva a utilizar el término «mahometanos» para definir a los «auténticos» musulmanes. Es decir, la generalización de la idea de la misión profética de Mahoma representaría el factor decisivo para poder hablar de «islam como tal», y ese

principio no se habría afirmado hasta el siglo VIII. El siguiente texto expone esta idea e incluye la fórmula utilizada como encabezamiento del presente epígrafe[7]:

> «Sólo bien avanzados los 700, con la difusión del idioma árabe y la redacción de obras de tradición ya estrictamente islámica —hadices y sira, o biografía del Profeta— sólo a partir de entonces —decimos— puede hablarse de *mahometanos*. Tal aportación dogmática —la aceptación de Mahoma como profeta— será el definitivo y definitorio *Rubicón* en el proceso del etéreo anti-trinitarismo al islam como tal».

Pese a la aparente rotundidad con la que se expresan algunas de las afirmaciones de los negacionistas, el lector debe tener siempre presente la provisionalidad inherente a sus postulados, dado que no resulta inhabitual observar que lo que se dice en una página se desmiente en la siguiente, sin aparente conciencia de la contradicción. Véase, si no, este otro texto, en el que González Ferrín alude a los orígenes del Islam en la Península Arábiga[8]:

> «Efectivamente, la búsqueda de fortuna de un grupo de hombres cohesionados tras la carismática impronta de un profeta; un grupo sólo levemente islamizado, sin sentido de estado más allá de lo coercitivo, debió motivar la aventura inicial de saltar el Islam desde Arabia».

Como dije al inicio de este trabajo, la búsqueda de cualquier atisbo de lógica o coherencia argumental en los esquemas negacionistas constituye una auténtica qui-

mera, tal y como evidencia, en este caso, la posición de González Ferrín respecto a la misión profética de Mahoma. Si antes ha señalado que «la aceptación de Mahoma como profeta» no se produce hasta «bien avanzados los setecientos», ahora, en cambio, sitúa «la carismática impronta de un profeta» en el mismo instante del «salto» del Islam desde Arabia.

Así pues, si hemos podido entender algo, en síntesis los negacionistas pretenden convencernos de que, pese a la existencia de «Corán escrito» antes de 92 h/711, en esa fecha la identidad islámica no había alcanzado su «plenitud», ya que el «islam como tal» no termina de conformarse hasta la aceptación de Mahoma como profeta, algo que sucedió en un período comprendido entre mediados del siglo VIII y mediados del IX. Sobre semejantes premisas, el lector puede hacerse una idea de qué cabe esperar respecto a la caracterización de 711 en los autores negacionistas.

«Otra variedad de indudable reconocimiento previo»

Junto a la insistencia en la posterioridad del «islam como tal» y de la inexistencia de «mahometanos» respecto a la fecha de 92 h/711, el segundo fundamento de las tesis negacionistas se refiere a los mecanismos del proceso expansión de esa doctrina, aún no «plena», desde sus bases de origen en la Península Arábiga. En opinión de Olagüe y González Ferrín, esa difusión fue ajena a la acción de contingentes armados que actuasen a las órdenes de una autoridad estatal definida. Dicho en palabras del autor vasco, lejos de haber sido el producto de la cimitarra, «la expansión del Islam y de la civilización árabe ha sido el fruto de la idea-fuerza»[9]. Por su parte, González Ferrín trastoca, en parte, el guión del maestro, al admitir que «tras la muerte de Mahoma hubo una cierta expansión por obra y gracia de grandes estrategas como Jalid b. Al-Walid y Amr b. Al-As [*sic*]», quienes llegaron a Damasco y Egipto. Eso sí, se trataba, obviamente, de «árabes proto-islamizados», es decir, no musulmanes «plenos» o «auténticos»[10].

La explicación de los procesos de islamización y arabización antes de 711 en el Próximo Oriente y el norte de África se limita a vaguedades de esta naturaleza. Vaguedades que, como ya hemos visto en otros casos, no están exentas de flagrantes contradicciones, fruto del recurso sistemático a la improvisación como método de exposición de las ideas. Así vuelve a evidenciarlo González Ferrín, quien demuestra poseer un talento muy superior al de su maestro a la hora de negar sus propias ideas. Por un lado, admite una «cierta expansión» que incluye el caso de Egipto, conquistada por «árabes proto-islamiza-

dos», afirmación que él mismo niega en dos ocasiones, una cuando indica que, en 642, los árabes «supuestamente» toman Alejandría y otra al hablar de «la pretendida *conquista árabe* de Alejandría»[11].

Pese a la práctica imposibilidad de reconocer argumentos coherentes entre tal cúmulo de contradicciones, algunas ideas, a base de reiterarse, adquieren una importancia central. Lo que se cuestiona, al parecer, no es tanto la existencia de 711 como la identidad de los protagonistas en relación con los procesos de arabización e islamización. En efecto, tanto Olagüe como González Ferrín admiten la llegada a la Península de contingentes procedentes del norte de África en esa fecha, si bien trastocan por completo el sentido de los hechos. Dentro del esquema explicativo de Olagüe, la caracterización de 711 se limita a la llegada de «unos centenares de guerreros rifeños», en el contexto de las disputas por el trono visigodo entre los herederos de Witiza y el rey Rodrigo. La denominada «invasión de España por los árabes» quedaba, así, reducida a un mero «episodio vulgar», sin alcance alguno y sin relación de causa a efecto con la formación de la cultura «arábigo-andaluza»[12].

Por su parte, González Ferrín plantea esta cuestión al más puro estilo negacionista, es decir, con notorias contradicciones y dejando volar con plena libertad su fértil imaginación. De un lado, proclama con rotundidad que «no conocemos lo que ocurrió en la Hispania de los setecientos»[13]. Pero esa ignorancia es sólo aparente, ya que no le impide negar con la misma contundencia la conquista, con el argumento de que, para que exista, «hace falta un estado» y, en cambio, «las correrías y el pillaje no son invasiones». Dicho en la propia terminología del autor[14]:

> «Neguemos, por lo tanto, la invasión en su sentido estricto, así como la conquista tal y como interpretamos una conquista: un Estado invade a otro y consolida en él sus modos sociales después de ensayar con éxito sus formas coercitivas. No ocurrió de ese modo».

Sobre estas premisas, González Ferrín vincula la caracterización de los sucesos acaecidos en torno a 711 a dos posibles opciones, a cual más imaginativa. Por un lado, una mera «secuencia de aventuras aisladas», relacionada, tal vez, con el pillaje y el saqueo. El propio Tariq no sería más que un aventurero[15]. Esta primera forma de entender el 711 fue ya concebida por Olagüe[16], cuyas ideas hace propias su epígono académico sin necesidad de mencionar su procedencia, lo que, sin duda, debemos considerar otra licencia propia de la «historiología». Junto a la opción de los aventureros, también se plantea la posible «entrada de contingentes norteafricanos en apoyo de alguna facción y defensa de ciertas ciudades»[17].

Sean aventureros o contingentes norteafricanos, el autor de *Historia general de al-Andalus* descarta por completo la posibilidad de que quienes llegasen fuesen musulmanes ni árabes. Por lo que se refiere al primer componente, en 711 «la religión islámica aún no estaba constituida en su dogmatismo reconocible» ni tampoco «habían concluido las peripecias de la fijación de un texto coránico»[18]. Dicho de otra forma, «lo árabe y lo islámico aún no estaban acuñados lo suficiente», ni tampoco lo beréber, añade[19].

Por lo tanto, «invasión, sí», pero «ni islámica ni árabe», pues ninguna de esas realidades «han sido constitui-

das en la plenitud necesaria como para que un estado plantee la invasión de otro». Es decir, en 711 «el islam no estaba lo suficientemente constituido ni dogmática, ni jurídica, ni políticamente». Así pues, «no se llega hablando en árabe y rezando en mezquitas», es decir, «aún no venían con un idioma o religión diferente a la del pueblo» o, dicho de otra forma, «aún no saben árabe, ni se saben religión diferente». La misma idea se reitera en términos similares: «lo que quiera que pasase en 711 es evidente que no podía provenir de contenciosos árabes o musulmanes —por aquello de que lo árabe y lo islámico no estaban acuñados lo suficiente—»[20]. Es necesario hacer hincapié en la insistencia de los negacionistas en las nociones de «autenticidad», «plenitud» y «suficiencia», que desempeñan un papel central en su planteamiento del desarrollo de la identidad islámica.

Descartado que fuesen árabes ni musulmanes, la identidad de tales «aventureros», «contingentes» y «tropas al uso» llegados en 711 desde el norte de África constituye uno de los escasos puntos de divergencia entre Olagüe y su discípulo académico. En efecto, González Ferrín transforma en germanos los «guerreros rifeños» del autor vasco: «cuerpos paramilitares asentados en el norte de África —reductos de visigodos, vándalos, suevos, alanos, restos de bizantinos, mercenarios de toda índole— no pueblos caravaneros aún. No son sarracenos». Por descontado, el citado arabista no aporta ni un solo testimonio documental que acredite esta curiosa «sopa germana de paramilitares». La reiteración por parte de González Ferrín de esta práctica, de la que volveremos a dar más ejemplos, se explica debido a su íntimo convencimiento de que la obligación de justificar las afirmaciones propias sólo incumbe a los «legajistas», mientras

que, en cambio, los especialistas en «historiología» están exentos de esta vulgar y fatigosa exigencia.

También destaca la negación de los sarracenos, dado que el mismo autor, poco más adelante, aludiendo a la situación en la Península tras la muerte de Rodrigo, afirma justo lo contrario: «las ciudades se abren a los sarracenos, y el campo los alimentó el tiempo que pudo»[21]. Es de suponer que la comprobada afición del citado arabista a negarse a sí mismo obedece a la más que probable lucha interior que le genera la contraposición entre su objetiva condición de académico y su acreditada aunque inconfesa pasión por lo esotérico.

En relación con la identidad de estos contingentes, González Ferrín aporta otro importante matiz diferenciador respecto a las enseñanzas de su maestro. Sutilmente introduce una concesión a la tesis «tradicional». En efecto, los contingentes norteafricanos son «latino parlantes e iguales en religión» a los peninsulares. Ahora bien en este «flujo» hay algo nuevo, un «injerto». Se trata del Islam, aunque, eso sí, dada la ausencia de «dogmatismo reconocible», no se encuentra en su «plenitud», sino que se trata de una especie de sucedáneo. Por decirlo con las palabras del autor de *Historia general de al-Andalus,* algo «aún no nombrado como religión, sino concebido como otra variedad de indudable reconocimiento previo»[22]. En realidad, esta noción del Islam como «injerto» no es nueva, pues fue ya planteada por Garaudy en 1987. Su recuperación por González Ferrín, sin citar al autor francés, debe entenderse, sin duda, como un nuevo ejemplo de «ninguneo» entre negacionistas, en este caso amparado por la «historiología».

He escogido la expresión «otra variedad de indudable reconocimiento previo» como encabezamiento del pre-

sente epígrafe debido a que la considero altamente representativa de la insólita forma en la que el negacionismo académico plantea la cuestión de la identidad de los conquistadores y, junto a ello, el problema de los orígenes de la arabización y la islamización de la Península. Difícilmente podrá encontrarse una expresión más críptica y huera que la de «otra variedad de indudable reconocimiento previo» para definir la identidad religiosa de los conquistadores de 711.

En resumen, la reedición académica del negacionismo rechaza la idea tradicional de invasión «en sentido estricto», y también la conquista. En su lugar plantea una caracterización de 711 consistente en una «secuencias de aventuras aisladas» o bien «movimientos de tropas al uso». No obstante, estos aventureros o contingentes norteafricanos (visigodos, vándalos, bizantinos, suevos y alanos), latino parlantes y cristianos, traen un «injerto», el Islam, que en 711 carece de «dogmatismo reconocible», por lo que no constituye, «aún», una religión, sino otra mera «variedad de indudable reconocimiento previo». En el apartado final se revisa con detalle esta novedosa terminología negacionista relativa a la conformación de la identidad islámica, que resulta inédita en la amplia historiografía relativa al estudio del *early Islam*.

El proceso religioso: cristianos unitarios, «premusulmanes» y «mahometanos»

Tanto Olagüe como su máximo apologista actual, pese a admitir «una cierta expansión» en el Próximo Oriente, coinciden en desvincular por completo el origen de la islamización y la arabización de la Península de la acción de contingentes armados que actuaban a las órde-

nes de autoridades musulmanas de Damasco y Qayrawan. Sobre estas premisas, la cuestión que suscitan las tesis negacionistas es obvia. Si dichos procesos no fueron consecuencia de la conquista sucedida en 711, ¿cómo se explica su desarrollo y la propia formación de al-Andalus, un país árabe e islámico?

Frente a la idea tradicional que vincula el origen de la islamización y la arabización con la conquista de 711, los negacionistas sostienen que la formación de al-Andalus fue el resultado de un proceso que denominan «revolución islámica», el cual se basa en dos premisas centrales. En primer lugar, consideran que el Islam representa una mera derivación del cristianismo. Dicho en palabras del propio Olagüe «desciende el Islam, genéticamente hablando, del cristianismo unitario»[23]. En segundo término, el desarrollo de la fe islámica sería consecuencia de un largo proceso, en el que distinguen varias etapas, la última de las cuales se registra a mediados del siglo IX, con la aparición de «auténticos musulmanes», a los que llaman «mahometanos».

El origen de la denominada «revolución islámica» se vincula al secular conflicto religioso entre cristianos arrianos (unitarios) y católicos (trinitarios), consecuencia de las polémicas teológicas desarrolladas en torno a la personalidad de Jesucristo en el contexto de los tres primeros siglos del cristianismo. Este conflicto tuvo un punto de inflexión en 325, cuando se celebró en la ciudad anatolia de Nicea (actual Iznik) el célebre primer concilio ecuménico de la Iglesia. Bajo el impulso del emperador romano Constantino, el arrianismo fue rechazado, imponiéndose como dogma oficial de la Iglesia la consustancialidad entre el Padre y el Hijo.

El negacionismo sostiene que las disputas entre cristianos unitarios y trinitarios habrían tenido una vigencia particular en la Península. Ello obedecería, entre otros factores, a una temprana e intensa difusión del arrianismo en este territorio, de tal modo que en el siglo IV ya existirían «muchos adeptos» a dicha doctrina. Con la llegada de los visigodos a comienzos del siglo VI el arrianismo se robusteció, mientras que «los partidarios de la Trinidad periclitaban»[24]. Esta situación experimentó un cambio trascendental en el año 589, cuando el rey Recaredo abjuró de la fe arriana y adoptó el catolicismo, situando la monarquía visigoda en el ámbito de las creencias trinitarias. Aunque, como veremos más adelante, no existen testimonios de pervivencias arrianas en la Península durante el siglo VII, para Olagüe, sin embargo, el conflicto entre unitarios y trinitarios habría persistido durante mucho más tiempo, de tal forma que la implantación del Islam se concibe como el triunfo de los primeros sobre los segundos.

Para explicar el vínculo «genético» entre los dos extremos del proceso de evolución de las ideas religiosas que describe (cristianismo unitario e Islam), Olagüe se remite a un sencillo argumento teológico, la similitud entre el unitarismo arriano, opuesto al trinitarismo católico, y la condición estrictamente monoteísta del Islam. Como es sabido, en el Corán se denigra a los «asociadores», es decir, aquellos que cuestionan la unicidad de Dios vinculándolo a otras entidades, como hacían los católicos al afirmar el dogma de la Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo). Desde esta perspectiva continuista, el negacionismo postula que el unitarismo arriano y el monoteísmo islámico serían distintas fases de un mismo proceso de evolución de las ideas religiosas, en función del cual pre-

tenden explicar la formación de una sociedad árabe e islámica en la Península.

Junto a la consideración del Islam como mera derivación del cristianismo unitario, el segundo postulado principal del negacionismo consiste en el establecimiento de varias fases sucesivas en el desarrollo de la identidad islámica. El contenido de cada una de estas etapas no se define de forma precisa, pero la idea de su existencia queda implícita en el empleo de la terminología, bastante similar en los principales autores negacionistas. En el caso de Olagüe destaca la noción de «premusulmán», mientras que la segunda y definitiva fase sería la caracterizada mediante el término «mahometano», que implica el otorgamiento a la figura de Mahoma del papel definitorio en la conformación de identidad islámica. El autor vasco no explicita en ningún momento qué sería exactamente un «premusulmán» y cuáles serían sus diferencias respecto a las otras dos categorías que definen la primera y última fase de esa evolución (arriano y «auténtico creyente» o «mahometano»). De hecho, en realidad, reconoce la dificultad para discernir entre ellas[25].

La existencia de estas tres fases en el proceso de conformación de la identidad islámica se mantiene en el negacionismo académico reciente, con ligeras variaciones en la forma de denominarlas: «unitarios», «proto-musulmanes» y «mahometanos»[26]. La afirmación de una etapa previa a la plenitud islámica estaba implícita en la ya citada idea del injerto traído por los aventureros o contingentes de 711, un Islam «aún no nombrado como religión, sino concebido como otra variedad de indudable reconocimiento previo». Ese «aún» nos remite a la ausencia de «dogmatismo reconocible» para definir la

etapa previa a la plena y auténtica conformación del Islam.

Como decía antes, la posibilidad de concebir el proceso de conformación de la identidad islámica en función de estas dos etapas representa uno de los aspectos más insólitos del fraude negacionista, en particular por lo que se refiere al principio que permite diferenciar entre ambas fases, es decir, la aceptación de Mahoma como profeta. En el epígrafe final del capítulo me referiré de forma específica a esta idea, que sólo puede ser calificada como mera entelequia producto de la calenturienta imaginación de los negacionistas.

De la revolución sigilosa al descubrimiento de Mahoma

La llamativa forma de concebir la formación de la identidad islámica en el negacionismo tiene otro de sus aspectos más originales en lo que podemos denominar la difusión sigilosa del Islam en la Península. En efecto, según Olagüe, la lenta evolución del sincretismo arriano hacia la fe islámica se habría producido «sin alardes exteriores»[27]. Así pues, la propuesta conceptual del negacionismo contiene la idea de un proceso revolucionario pero, al mismo tiempo, «sigiloso», y cuyo resultado principal será la continuidad. La penetración de los principios coránicos en la Península se habría producido, según esta propuesta, de forma discreta, secreta o susurrante, con la aparente intención de que los católicos trinitarios no se enterasen de lo que se les avecinaba poco más adelante cuando, a mediados del siglo IX, el Islam, hasta entonces sigiloso, se hiciese abierto y público.

La idea de sigilo en el proceso de difusión de las creencias islámicas en la Península se contrapone a la noción

de «revolución islámica» y obliga a admitir la posibilidad de una revolución «sin alardes exteriores». Antes de proseguir con los desvaríos del negacionismo y para evitar perder la perspectiva histórica, debe recordarse que esta presunta ausencia de «alardes exteriores» se produce en un contexto en el que existen unas autoridades islámicas en Córdoba que, entre otros elementos, desde el año 98 h/716-717 emiten monedas con leyendas en árabe mencionando la misión profética de Mahoma (*Muhammad rasul Allah*), monedas que a partir de 102 h/720-21, se adaptan a la reforma de Abd al-Malik, incluyendo, por lo tanto, textos coránicos.

La ausencia de «alardes exteriores» en el proceso de difusión del Islam se combina con un segundo aspecto, el de una predicación islámica sin referencias a Mahoma. En efecto, aunque, como hemos visto, Olagüe afirma que la penetración de principios coránicos había comenzado ya antes del siglo VIII, sin embargo, sostiene, al mismo tiempo, que en la Península se ignoraba a Mahoma hasta mediados del siglo IX. El proceso de evolución de las ideas religiosas que habría conducido desde el unitarismo arriano al Islam tuvo su punto final a mediados del siglo IX, con la aparición de «auténticos mahometanos». Esta fórmula expresaría la idea de la centralidad de Mahoma en la conformación de la fe musulmana. La identidad dogmática entre el unitarismo arriano y el monoteísmo islámico quedaría rota a partir de la invocación de Mahoma como enviado de Dios. Desde entonces cabría hablar de «auténticos creyentes», frente a los «premusulmanes» de la fase anterior.

Los negacionistas sustentan la afirmación de la ausencia de Mahoma en el proceso de evolución de las ideas religiosas en la Península hasta mediados del siglo IX en

lo que se suele denominar argumento *ex silentio*. Es decir, no en lo que las fuentes dicen, sino en lo que, supuestamente, callan, el nombre de Mahoma. Como ya hemos visto, esta idea es totalmente falsa, pues la palabra *Muhammad* está impresa en las monedas acuñadas en al-Andalus a partir de 98 h/716-717, cuando se emiten los dinares bilingües. Junto al soslayo de estas acuñaciones, Olagüe sustenta esta absurda pretensión en una burda manipulación de los textos de los autores latinos peninsulares, llamados mozárabes. Estos autores, en particular los cordobeses, al vivir junto a los musulmanes, debían conocer bien sus creencias. Sin embargo, Olagüe afirma que los textos de los mozárabes no contienen alusiones al Islam, a Mahoma ni a la doctrina musulmana. La explicación, a su juicio, no puede ser más sencilla: «no tenían que refutar el Islam por la sencilla razón de que no se traslucía aún a los ojos de la masa como la doctrina sobre la cual se asentaba una nueva religión»[28].

La ausencia de referencias explícitas al Islam y a Mahoma en estas obras sería prueba de que los cristianos de al-Andalus no reconocían la existencia de una identidad religiosa diferenciada que pudiera definirse como islámica. En sus propia palabras «la acción según la cual el sincretismo arriano se deslizaba hacia el musulmán, ha debido de realizarse de modo tan velado que pasó inadvertido para los intelectuales andaluces»[29]. Uno de los autores que Olagüe menciona es Elipando, arzobispo de Toledo a finales del siglo VIII, respecto al que afirma lo siguiente[30]:

> «Nuestro eclesiástico por su edad ha conocido en su juventud las secuelas de la invasión y los disturbios que la han seguido. Cohabita

> con los musulmanes. Por su cargo no puede ignorar la doctrina de Mahoma, mantendrá relaciones frecuentes con sus partidarios. Y, sin embargo, no suelta la menor alusión referente a estas gentes».

Olagüe hace extensivo este argumento *ex silentio* a lo que él denomina la «Escuela de Córdoba», los textos de los mozárabes cordobeses que protagonizaron a mediados del siglo IX el célebre episodio de los mártires voluntarios. Así lo indica cuando afirma que «las obras cristianas, escritas por personalidades de la primera parte del siglo IX como las del abate Esperaindeo, no sueltan prenda ni sobre Mahoma, ni sobre su doctrina»[31]. La conclusión de Olagüe es que los autores cristianos de la escuela de Córdoba han ignorado la existencia de Mahoma durante la primera parte del siglo IX[32].

Además de la ausencia de referencias al Islam, a Mahoma o al Corán, Olagüe considera que la inexistencia de obras de refutación teológica del Islam entre los autores mozárabes peninsulares revelaría su desconocimiento de dicha fe, es decir, que en época de dichos autores aún no se había concretado la formación del Islam como un sistema religioso con perfiles diferenciados: «la herejía tradicional que había evolucionado hacia el sincretismo arriano no era ninguna novedad»[33].

La fase de «ausencia de alardes exteriores» y el consiguiente desconocimiento de los cristianos de al-Andalus respecto a la figura de Mahoma tuvo, según Olagüe, un final preciso. La fijación de esa cronología determina un aspecto central en el desarrollo de los postulados del autor vasco y se basa en un texto del *Apologético de los mártires* de Eulogio de Córdoba que, a su juicio, resulta-

ría definitivo respecto a la total ignorancia de los cristianos sobre Mahoma hasta mediados del siglo IX. En el año 851, cuando se encontraba ya encarcelado por las autoridades musulmanas, Eulogio, cabecilla del movimiento de los llamados «mártires voluntarios cordobeses», escribió una carta a Wiliesindo, obispo de Pamplona. En ella le agradecía la hospitalidad que le había prestado cuando, años antes, al parecer en 848, dejó Córdoba para salir en busca de sus hermanos, dedicados a la actividad comercial y de los que desde hacía tiempo no tenía noticias. La inestabilidad política en el Sur de Francia le impidió cruzar los Pirineos y hubo de permanecer en territorio navarro. Allí visitó el célebre monasterio de Leire, situado a unos cincuenta kilómetros al sureste de Pamplona.

Años más tarde, cuando en 857 escribía su obra *Apologético de los mártires,* Eulogio rememoraba su estancia en dicho cenobio, en cuya biblioteca realizó lo que Olagüe califica de «hallazgo extraordinario». La traducción que el autor vasco hizo de ese pasaje del texto de Eulogio es la siguiente: «de repente, descubrí en una parte cualquiera de un opúsculo anónimo la historieta de un profeta nefando». El lector debe fijar su atención en la utilización por Olagüe del artículo indefinido para evidenciar el desconocimiento de Eulogio respecto a la figura de Mahoma («un profeta nefando»). En el último apartado de este capítulo podremos comprobar que, en realidad, se trata de una de las más afortunadas tergiversaciones ejecutadas por el autor vasco, a tenor del enorme éxito que ha tenido entre sus seguidores esta antológica manipulación textual. No puede soslayarse la extraordinaria relevancia que Olagüe otorgaba a este testimonio, el cual probaría «con absoluta certeza» que los cris-

tianos de Córdoba «jamás habían oído hablar anteriormente del Profeta, ni de su predicación». Por lo tanto, el texto de Eulogio resultaría concluyente respecto a la tesis central de *La revolución islámica en Occidente,* la de que en 711 no pudo producirse una conquista protagonizada por «auténticos creyentes» musulmanes[34].

El supuesto «descubrimiento» de Mahoma por Eulogio coincide con un segundo fenómeno de gran relevancia en los planteamientos del fundador del negacionismo, el final de la «fase de ocultación» del Islam y su exteriorización en el escenario público. Aunque la penetración de los textos coránicos habría comenzado con anterioridad al siglo VIII, sin embargo, Olagüe considera que hasta mediados del IX no existieron manifestaciones públicas de la nueva fe, tales como la llamada del almuédano a la oración. La situación experimentó el cambio decisivo justo cuando más oportuno resultaba para las tesis de Olagüe: «había dado Eulogio a conocer la existencia de Mahoma a sus correligionarios en el preciso momento en que iban a aparecer en Córdoba las primeras manifestaciones externas y públicas del Islam». De esta forma, cuando en 857 redacta el *Apologético de los mártires,* Eulogio ya reconoce que «la predicación del Islam no se hace en secreto, sino en la plaza pública». A mediados del siglo IX se produce «la aparición de las primeras manifestaciones externas del Islam, por lo menos en Córdoba»[35]. Los negacionistas, por lo tanto, están de enhorabuena, gracias a una feliz coincidencia histórica: el «descubrimiento» de Mahoma por Eulogio en Leire y su correspondiente difusión entre la Cristiandad cordobesa, de un lado, y la primera aparición del Islam en el escenario público de la capital omeya, de otro.

En un nuevo alarde de originalidad, el epígono académico del seudohistoriador vasco se adhiere a todos y cada uno de estos disparates, proclamando, con total solemnidad, que a mediados del siglo IX se produce el verdadero nacimiento de al-Andalus[36]. Siguiendo su práctica habitual, ignora, o más bien soslaya, que ese nombre ya está inscrito en las monedas acuñadas por al-Hurr en el año 98 h/716-717 y, desde entonces, en todas las emitidas por las autoridades de Córdoba.

La arabización: debilidad del latín y desprestigio de los aborrecidos obispos

Como hemos comprobado en el epígrafe anterior, el negacionismo sustenta su explicación del origen del Islam través de un efectivo y sencillo argumento, la similitud dogmática entre el unitarismo arriano y el monoteísmo islámico. La proximidad teológica entre ambos credos permitía al autor vasco obviar la intervención de los conquistadores y plantear el proceso como el resultado de una imperceptible decantación desde el «sincretismo arriano» al «sincretismo musulmán», definitivamente resuelta a mediados del siglo IX, con la aparición de «mahometanos».

La conquista de 711, además de dar origen a la islamización de la Península, supuso, también, el comienzo de la arabización. Pese a la llegada inicial de los contingentes beréberes comandados por Tariq, los protagonistas de la conquista fueron los árabes y como resultado de su preeminencia política y social, al-Andalus fue un país dominado por el papel preponderante de la cultura árabe, que junto al Islam conforman los dos componentes principales de la identidad andalusí.

El problema de la arabización sitúa a los negacionistas ante barreras infranqueables dentro de su propio marco explicativo. Ello aclara por qué, frente a la gran atención prestada a la evolución de las ideas religiosas, apenas aluden a este otro aspecto, soslayando todos los testimonios de su desarrollo, asociado a la acción del Estado. En realidad, Olagüe no llega a plantear una explicación del proceso de arabización, limitándose a algunas breves consideraciones, puntuales y descontextualizadas, que revelan con total claridad la absoluta inconsistencia de sus planteamientos. En este sentido, sus ideas sobre el proceso de arabización resultan más pueriles, incluso, que las del origen de la islamización. Al final de este capítulo se ofrecen algunos argumentos que permiten comprobarlo. Me limitaré ahora a exponerlas brevemente.

En principio, Olagüe postula una rápida difusión del uso del árabe, de forma que «el proceso de arabización se ha realizado antes en las clases cultas que la adaptación al Islam». Sin embargo, por otro lado, considera que «el árabe no empezó a escribirse en España hasta la segunda mitad del siglo IX». Más tardía aún será la aparición de manifestaciones literarias, pues los textos árabes andalusíes del siglo IX «cuya autenticidad y fecha no sugieran dudas» son raros, de forma que la literatura arábigo-andaluza no comienza hasta el siglo X[37]. Como veremos al final del capítulo, esta cronología no se ajusta a los conocimientos que existían en la época de Olagüe en torno al desarrollo de la arabización, lo que, una vez más, pone en evidencia su condición de aficionado indocumentado.

La explicación de las causas del éxito de la arabización en la Península constituye uno de los aspectos más disparatados del negacionismo. Olagüe atribuye la difu-

sión del árabe en la Península a razones de lo más peregrino. En una ocasión apunta que la arabización se llevó a cabo con gran celeridad debido a que «representaba un valor intelectual sin parangón con lo que se había conocido en Occidente desde el Imperio Romano». Poco más adelante indica otra razón al afirmar que «desde tiempos muy anteriores» existía «un ambiente propicio»[38]. De forma significativa, no aclara ni en qué consiste ese ambiente ni desde cuándo puede fecharse. En todo caso, como veremos al final del capítulo, conviene recordar que la Península ha sido históricamente un espacio ajeno a la tradición semítica, a la que pertenece el árabe, y que en vísperas de la llegada de los musulmanes el idioma predominante era el latín, perteneciente a la rama indoeuropea, totalmente distinta a la semítica. La única excepción a este respecto la representa la influencia púnica, a la que Olagüe no alude, a diferencia de González Ferrín, como veremos más adelante.

La valoración del papel de la lengua latina frente al empuje de la arabización constituye otro de los aspectos en los que Olagüe exhibe su desinhibida forma de entender el conocimiento de las sociedades del pasado. En efecto, su apreciación sobre el arraigo en la Península del latín («un obstáculo débil para la propagación de un idioma extranjero») no puede calificarse más que como muy imaginativa. A los seis siglos de dominación romana, desde el comienzo de la conquista a finales del siglo III ane hasta el V dne, deben sumarse los dos de la monarquía visigoda. Pero esos ocho siglos de influencia latina en la Península no parecen tener una particular relevancia para Olagüe. Más descabellada aún resulta la explicación que atribuye a dicha debilidad, que vincula a su «desprestigio», derivado de su identificación con «los

aborrecidos obispos», constituyendo, por lo tanto, «el arma del enemigo godo y del episcopal opresor»[39].

Debido a este desprestigio, los «españoles unitarios» aprendían el árabe «que era el de sus correligionarios en las tierras en donde había predicado Mahoma»[40]. Los españoles unitarios, que todavía no eran «auténticos creyentes», sino meros «unitarios» adoptaban, sin embargo, por imitación, la lengua de sus correligionarios de Oriente, que, al parecer, si eran, ya entonces, auténticos «mahometanos». Así pues, tenemos a los españoles «unitarios» estudiando árabe debido a su proverbial aborrecimiento del latín de los obispos católicos y en imitación de sus correligionarios de Oriente, pese a que esos españoles todavía no eran «auténticos» musulmanes. Debemos suponer que lo harían utilizando los ejemplares del Corán traídos por los «oscuros propagandistas» y de los que, probablemente, se habían desprendido las hojas que hablan de la misión profética de Mahoma, pues no de otra forma podría explicarse su desconocimiento de este aspecto de la fe islámica.

Por descontado, Olagüe omite todos los testimonios históricos relativos al proceso de arabización, algunos de los cuales analizaremos seguidamente, y que muestran que el origen de su extensión en la Península está indisociablemente unido a su condición de lengua administrativa del gobierno omeya cordobés ya desde el siglo VIII. El árabe, pues, se difundió como la lengua del Estado y de la clase dominante asociada a él, directamente en relación con la fe islámica. Además de soslayar estas evidencias, el autor vasco no aporta ni un solo testimonio que justifique sus «geniales» ocurrencias. No obstante, con toda probabilidad, a estas alturas esto ya no sorprenda demasiado al lector.

Como en otras ocasiones, sus propios disparates conducen a Olagüe a callejones sin salida. En este caso, la adscripción al bando de los «unitarios» de la querencia por el árabe dejaba sin sentido el célebre lamento de Álvaro de Córdoba. Si el latín era la lengua de los «aborrecidos obispos» católicos, y por eso los unitarios arrianos preferían aprender el árabe, ¿cómo se explica que el católico Álvaro se lamente del abandono del latín por sus propios correligionarios? La explicación de Olagüe a este fenómeno es la siguiente: la «idea-fuerza poseía una energía propia, con alientos poco frecuentes», de forma que no eran sólo las nuevas generaciones unitarias las «conquistadas a los nuevos encantos», sino también las católicas[41]. Al final, parece que la encarnizada y secular contraposición entre unitarios y trinitarios que Olagüe se esfuerza en describir no era tal, pues todos sucumbían por igual a los encantos del árabe.

Sin duda, este conjunto de pamplinas y despropósitos sobre la arabización deben explicarse como consecuencia de la carencia de competencias en el conocimiento de dicho idioma por parte del aficionado Olagüe. Más difícil resulta entender, en cambio, las ideas que, en torno a esta cuestión, ha formulado González Ferrín. En efecto, dicho autor considera que, en 711, «el árabe está en gestación como lengua escrita», de forma que «aún no había tenido tiempo de salir de la península Arábiga», territorio que califica como «el único espacio en el que ya se hablaba árabe»[42]. Más adelante, en el apartado final de este capítulo, tendremos oportunidad de comentar la inverosimilitud de estos argumentos, que resultan muy llamativos procediendo de un arabista profesional.

Los primeros registros de la identidad islámica en Oriente

Tras la descripción de los principales postulados negacionistas sobre el desarrollo de los procesos de islamización y arabización, procede centrar ahora nuestra atención en lo que dicen las fuentes históricas, ignoradas de manera sistemática por dichos autores. La revisión de estos testimonios permitirá poner de manifiesto que la negación de la conquista de 92 h/711 debido a la inexistencia de «plenitud» en la conformación de la identidad islámica constituye una mera entelequia carente de todo fundamento.

Como dije al comienzo de este capítulo, la cuestión de los orígenes del Islam constituye un problema de enorme magnitud que incluye aspectos como la transmisión y codificación del Corán, la formación del Estado islámico, la expansión conquistadora y la consolidación de la tradición del Profeta. Se trata, además, de un período que ha generado un amplio debate historiográfico, profundamente renovado desde la década de 1970 y cuya vigencia sigue siendo de enorme intensidad hoy día. Así lo acredita, por ejemplo, la reciente aportación de uno de los principales expertos actuales, el norteamericano Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: at the Origins of Islam* (2010), monografía en la que replantea el problema de la formación de la identidad musulmana durante las primeras décadas de la hégira.

Resulta evidente que un tratamiento amplio de todos los aspectos implícitos en el debate exigiría mucho más espacio del que puedo dedicarle aquí. Por lo tanto, mi propósito no consiste en elaborar una amplia revisión de los distintos planteamientos formulados en la historio-

grafía en torno a ellos. Tampoco pretendo presentar un estado de la cuestión que dé cuenta de las tendencias dominantes en la actualidad. Mi intención, en realidad, es mucho más limitada y se circunscribe a un objetivo muy inmediato: exponer algunos de los principales testimonios históricos que revelan el proceso de conformación de la identidad islámica durante el primer siglo de la hégira. Ello nos permitirá comprender que, a finales de esa centuria, en el año 92 h/711, dicha identidad no sólo ofrece claras muestras su desarrollo, sino que formaba el elemento central de la ideología del Estado conquistador, el califato omeya de Damasco.

Para poder analizar este proceso debemos atender a los dos registros informativos de los que disponemos. El primero es el generado por los propios musulmanes, que se expresa en el idioma árabe y que podemos analizar a través de un limitado pero diverso elenco de testimonios documentales, numismáticos, epigráficos y manuscritos. Junto a ello, existen, además, los testimonios literarios elaborados por los vencidos, es decir, todos aquellos pueblos y sociedades del Próximo Oriente que experimentaron el proceso de expansión del Islam. Se trata, en este caso, de un conjunto de textos en griego, armenio, siríaco o latín, elaborados por autores que dejaron constancia del impacto que supuso la irrupción de los musulmanes en ese ámbito geográfico durante el siglo VII.

Testimonios árabes del primer siglo de la hégira

Nuestra atención se dirige, en primer lugar, a los testimonios elaborados por los propios protagonistas del proceso de expansión, los árabes que, al aceptar el liderazgo de Mahoma, conformaron la primera comunidad

de creyentes musulmanes. Así pues, es el registro árabe el que nos proporciona las evidencias más directas de la adopción de la ideología islámica por parte de los conquistadores. Los dos fundamentos que definen dicha ideología son la tradición coránica y la función profética de Mahoma. Por lo tanto, serán los elementos vinculados a ambos aspectos los que posean un significado histórico más importante.

Puesto que pretendo establecer una secuencia cronológica lo más rigurosa posible, voy a prescindir de los relatos de las fuentes literarias, elaborados en fechas más tardías. En su lugar, me limitaré a aquellas fuentes que poseen dataciones propias, es decir, que contienen la fecha en la que fueron emitidas. Por lo tanto, a continuación se va a revisar un conjunto de documentos, epígrafes y acuñaciones numismáticas datados en las primeras décadas de desarrollo del Islam y que constituyen testimonios irrefutables del proceso de conformación de la identidad islámica y de su adopción como instrumento de legitimación política por los sucesores de Mahoma.

Antes de entrar en esta revisión, conviene hacer una aclaración metodológica, con el fin de evitar posibles confusiones. Lo que se van a analizar son los primeros registros datados que se conocen sobre la conformación de la identidad islámica. Ello no significa que dichos registros sean, en cada caso, los primeros que existieron. De hecho, la lógica indica que no debemos pensar así. Dada la precaria base empírica de esta primera época, habría sido casi milagroso que los primeros registros o testimonios que se han preservado hasta hoy sean, precisamente, los primeros que existieron. Por lo tanto, necesariamente hemos de pensar que hubo de haber otros anteriores, que no nos han alcanzado[43]. Dicho en otras

palabras, la ausencia de evidencia no constituye evidencia de ausencia[44].

No conocemos ningún documento original, escrito o material, coetáneo a la época del profeta Mahoma. Resulta bastante lógico que así sea. En esa época, la cultura escrita no estaba aún muy extendida entre los árabes. De otro lado, el incipiente Estado musulmán fundado por el Profeta apenas disponía de instrumentos administrativos ni burocráticos de actuación, más allá de la propia autoridad carismática de su líder, Mahoma. Por lo tanto, buena parte de los primeros testimonios sobre la conformación de la identidad islámica se vinculan a la expansión que tuvo lugar a partir de su muerte en el año 11 h/632 y que produjo, tras un proceso de conquistas de más de un siglo de duración, la conformación de un extenso Imperio árabe, gobernado desde Damasco por los califas de la dinastía Omeya.

El primer indicio de la adopción de la ideología islámica por el incipiente Estado musulmán está datado sólo once años después de la muerte de Mahoma. Me refiero al empleo del nuevo sistema de medición del tiempo, es decir, la datación según la fecha de la hégira, del árabe *hichra*, palabra que define la emigración de Mahoma desde La Meca a Medina. Se trata de un documento escrito, el célebre papiro egipcio bilingüe (griego y árabe) preservado en la Biblioteca Nacional de Austria y conocido bajo las siglas PERF 558, cuya fecha, según la data islámica, es *yumada* I de 22 h (28 de marzo-26 de abril de 643)[45]. En este documento se alude, además, por vez primera, a los conquistadores musulmanes. El texto griego lo hace utilizando dos denominaciones, la clásica de sarracenos (*sarakenon*) y otra distinta, *magaritai,* equivalente en griego del árabe *muhayirun*, es decir, «emigra-

dos», palabra emparentada con *hichra* («emigración»). Sólo un año más tarde, en el 23 h/643-644, está datado el grafito de al-Muzallaz, cerca de Yanbu, en Arabia, donde asimismo se emplea la nueva forma de datación propiamente islámica: *kataba Salma zalaz wa-ichrin* («Salma ha escrito en 23»)[46].

Dicho papiro, además, aporta otro elemento que nos sitúa en el ámbito de la conformación de la identidad religiosa islámica. Me refiero a la ya citada invocación del nombre de Dios, la *basmala,* citada en su versión canónica, es decir, aquella en la que se acompaña de dos de sus epítetos: *bismillah al-Rahman al-Rahim* («en el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso»). Ciertamente, esta invocación resulta muy similar al *In nomine Dei,* la clásica fórmula de referencia divina en los texto cristianos latinos. Sin embargo, como señala S. Ory, sería erróneo entender la *basmala* como una mera transposición de una fórmula cristiana de introducción, ya que constituye la expresión inicial de todas las azoras coránicas y, por lo tanto, representa una referencia a la nueva Revelación. Esta referencia al Libro Sagrado, continúa la investigadora francesa, no resulta indiferente, sino que atestigua la instauración de un nuevo orden religioso, el del Dios Clemente y Misericordioso, del que el Islam es el depositario[47].

En las mismas fechas que comienzan a registrarse las primeras monedas islámicas, sólo veinte años después de la desaparición del Profeta, está datado el más antiguo epígrafe funerario islámico. Procede de Egipto y pertenece a un personaje del que sólo conocemos su nombre, Abd al-Rahman ibn Jayr al-Hachri. El epígrafe está fechado mediante el sistema de la hégira en el mes de *yumada* II de 31 h/febrero de 652[48]. Pese a la ausencia de

referencias al nombre del Profeta, la datación por la era islámica acredita de modo fehaciente la identidad musulmana del fallecido.

La epigrafía representa, sin duda, uno de los registros más importantes para el estudio de la fase inicial de conformación de la identidad islámica. A partir del estudio de las más antiguas inscripciones árabes, datadas en los dos primeros siglos de la hégira (622-815), R. Hoyland, profesor en Oxford y una de las principales autoridades internacionales en el estudio del *early Islam,* afirma el impresionante grado de homogeneidad que dichas inscripciones denotan desde fechas muy antiguas. Todas están escritas en el mismo idioma árabe estándar y en la misma caligrafía cúfica, y la mayoría muestra una estrecha afinidad con el estilo y el vocabulario del Corán. Ello implica, según Hoyland, que los primeros musulmanes formaban una elite homogénea unificada en torno a una ideología compartida y dotada de un idioma religioso común[49].

Este mismo investigador aporta reflexiones muy elocuentes respecto al sentido de las más antiguas inscripciones árabes en relación con el proceso de conformación de la identidad islámica durante el siglo primero de la hégira. Por su particular interés respecto a los argumentos negacionistas, considero relevante citarlas a continuación[50]:

> «Se ha deducido de la cantidad relativamente limitada de conceptos específicamente islámicos en las más antiguas inscripciones que, o bien la islamización era todavía poco profunda o que el Islam estaba aún poco desarrollado. Sin embargo, aparte del hecho de que el medio

> impone severas restricciones a la complejidad y variedad de un mensaje, estos textos no se concibieron como catecismos de la doctrina islámica. Por otra parte, decir que "las inscripciones carecen de expresiones típicamente islámicas" o que "exhiben un monoteísmo indeterminado", simplemente porque no mencionan a Mahoma, equivale a malinterpretar el Islam, que no es principalmente *mahometanismo,* sino más bien la subordinación a un Dios omnipotente y único».

Al hilo de estas relevantes reflexiones de R. Hoyland, conviene hacer un paréntesis en la exposición para referirnos a un aspecto que ya comenté en el primer capítulo. Una de las características más llamativas de *Historia general de Al-Andalus* radica en el total desinterés de su autor por las publicaciones de los principales investigadores del *early Islam,* a pesar de que dicha obra pretende plantear toda una nueva hipótesis respecto a los orígenes y la expansión del Islam. En cambio, en trabajos más recientes, González Ferrín ha tratado de otorgar mayor credibilidad a sus tesis remitiéndose a investigadores de prestigio internacional en ese ámbito de estudios, entre ellos el propio Hoyland[51]. Pese a ello, lo cierto es que, como acabamos de ver, las opiniones del profesor de Oxford no tienen nada que ver con los postulados negacionistas, sino todo lo contrario. Así lo acredita, por ejemplo, su explícito rechazo al concepto de *mahometanismo,* tan querido por los negacionistas. De modo similar, la posición de Hoyland respecto al proceso de conformación de la identidad musulmana queda perfectamente definida en la siguiente frase: «el vínculo entre la

religión islámica y la identidad árabe necesitó tiempo para establecerse, pero ya era sólido a finales de la primera centuria posterior a la muerte de Mahoma»[52]. Los negacionistas, en general, leen poco y cuando lo hacen es aún peor, porque leen mal. Más adelante tendré oportunidad de revelar más ejemplos de esta práctica y otras similares.

Volviendo al tema que nos ocupa en este apartado, junto a la epigrafía y los papiros, el tercer elemento más importante para analizar el proceso de conformación del Estado islámico son las acuñaciones monetarias, principal símbolo de la soberanía política, a las que ya me he referido de forma extensa con anterioridad. Las más antiguas monedas islámicas son las dracmas árabe-sasánidas que empiezan a emitirse veinte años después de la muerte de Mahoma, en 31 h/651, incluyendo la *basmala,* es decir, la invocación árabe del nombre de Dios (*bismillah*), primer símbolo de la identidad de la autoridad soberana que acuña, es decir, el Estado islámico[53]. Asimismo, durante los años 30 h/650, probablemente en 33 h/653-654, las autoridades musulmanas de Basora inician la emisión de monedas datadas mediante la hégira aunque con las fechas escritas en pahleví. Esta introducción de la nueva era en las monedas indica que la elite administrativa árabe desarrollaba gradualmente la conciencia de su identidad islámica, pese a que todavía no podría hablarse de una representación abierta de la religión Islámica y su imperio[54].

La revisión de este primer grupo de testimonios debe finalizar con la referencia a los feluses árabe-bizantinos con la inscripción del nombre *Muhammad* y datados hacia 647-658, es decir, entre quince y veintiséis años después de la muerte del Profeta. Clive Foss expresa dudas

sobre la identidad del personaje así designado, ya que si se tratase del Profeta no se explicaría que en el anverso de la moneda apareciese una imagen sosteniendo una cruz en su mano izquierda[55]. Resulta muy improbable, sin embargo, que el nombre Muhammad inscrito en árabe en una moneda pueda referirse a otro personaje que no sea Mahoma.

Los testimonios hasta ahora analizados pertenecen, cronológicamente, a la segunda fase de la historia política del Islam, el período del califato ortodoxo, durante el que ejercieron el poder los primeros cuatro califas o «sucesores» del profeta Mahoma al frente de la comunidad. Esta etapa se extiende durante las tres primeras décadas posteriores a la muerte de Mahoma (11-40 h/632-661). La fase siguiente corresponde al califato omeya, que abarca las nueve décadas siguientes (41-132 h/661-750), a lo largo de las cuales se incrementa la existencia de registros sobre la conformación de la identidad islámica y se intensifica su presencia en los instrumentos del Estado.

Acuñaciones datadas durante el gobierno de Muawiya ibn Abi Sufyan (41-60 h/661-680), fundador de la dinastía Omeya, suministran la primera evidencia de otro símbolo estatal de gran relevancia, la titulatura. Se trata de una serie de dracmas árabe-sasánidas que lleva inscrita la fórmula *amir i-wruishnikan*, versión pahleví del árabe *amir al-mu'minin* («príncipe de los creyentes»), utilizada por los califas. Están fechadas tres décadas después de la muerte del Profeta, en el año 41 h, el de la proclamación de Muawiya como soberano musulmán, claro indicio de que fueron emitidas en conmemoración de ese episodio. Algunos años más tarde, en 65 h/684-

685, aparece inscrita en árabe en otra dracma, emitida en este caso por el anticalifa Abd Allah ibn al-Zubayr[56].

Junto a la acuñación de moneda, la construcción de obras públicas forma parte de las funciones de la organización estatal en la tradición mediterránea y del Próximo Oriente. También están datadas en época de Muawiya las que podemos considerar primeras obras públicas del Estado islámico. Se trata de la restauración de unos baños en Hammat Gader (Palestina) y la construcción de dos presas en Arabia. Estas obras fueron conmemoradas en inscripciones monumentales, la primera en griego y las otras dos en árabe, símbolo de la propaganda estatal. En ellas se afirma que fueron construidas a instancias de Muawiya, al que se caracteriza como *amir al-mu'minin,* por medio de varios supervisores, lo que indica la existencia de una cadena de mando[57].

En los testimonios hasta ahora mencionados no existen, según hemos visto, referencias específicamente coránicas (salvo la *basmala*) ni proféticas. La aparición de estos primeros registros directamente relacionados con los principales componentes del Islam se vincula al desarrollo de la segunda *fitna*, el período de turbulencias internas protagonizadas por las dos principales tendencias de oposición a los Omeyas. Por un lado, la proclamación del anticalifato de Abd Allah ibn al-Zubayr en La Meca entre 62-73 h/681-692 y, de otro, los grupos *jariyíes* entre 68-78 h/687-697.

La mención fechada más antigua del nombre del Profeta en el registro árabe se asocia al movimiento zubayrí y se produce cincuenta y tres años después de su muerte. Procede de dos dracmas árabe-sasánidas, acuñados en 66 h/685-686 y 67 h/686-687 por Abd al-Malik ibn Abd Allah, gobernador zubayrí de la ciudad persa de Bicha-

pur (región de Fars), en la que figura la llamada versión «corta» de la *chahada,* la profesión de fe islámica: *bismillah Muhammad rasul Allah* («en el nombre de Dios, Mahoma es el Enviado de Dios»)[58].

Por lo tanto, menos de seis décadas después de la muerte de Mahoma, su condición de Enviado de Dios constituye un elemento integrante en la ideología que expresa un instrumento tan directa y exclusivamente asociado a la autoridad estatal como es la moneda. Resulta muy significativo que esta primera mención de Muhammad en el registro árabe se produzca a través de un instrumento tan estrechamente vinculado al Estado y la soberanía como la moneda. Ello nos indica la relevancia de la figura del Profeta en la legitimación de la autoridad ejercida en nombre del Islam. Como vimos en el capítulo anterior, también en el caso de la Península se produce el mismo fenómeno, pues la primera aparición del nombre de Mahoma se registra en los dinares bilingües acuñados en el año 98 h/716-717.

Otro hito importante está datado en el año 70 h/689-690, de nuevo a través de las dracmas árabe-sasánidas. Las autoridades zubayríes de Aqula, al norte de Kufa, acuñan monedas con la ya mencionada leyenda *Muhammad rasul Allah* («Mahoma es el Enviado de Dios»), en el anverso, frente a la figura del *shahanshah,* el emperador sasánida. Asimismo, por vez primera, la profesión de fe islámica, la *chahada,* se añade en caracteres árabes en el margen del anverso: «en el nombre de Dios, no hay más dios que Dios, el único» (*bismillah la ilaha illa Allah wahda-hu*)[59].

Como veremos a continuación, las reformas emprendidas por el califa Abd al-Malik, bajo cuyo gobierno se desarrolló en su mayor parte el anticalifato zubayrí, de-

ben entenderse como una respuesta a este desafío[60]. Dichas reformas poseen una extraordinaria relevancia en la intensificación de la adopción de la identidad árabe e islámica por el califato omeya. En ellas deben mencionarse, por un lado, la renovación de las emisiones monetarias, a las que ya me he referido en el capítulo anterior, y que significan, por vez primera, la aparición de acuñaciones total y exclusivamente árabes y la adopción de referentes coránicos en el principal símbolo soberano del Estado, la moneda. A esto se añaden otros elementos, entre los que destacan la realización de obras públicas y, muy en especial, la construcción de la mezquita de la Cúpula de la Roca en Jerusalén, asimismo caracterizada por su potente mensaje coránico.

La realización de obras públicas como actividad característica del Estado islámico se intensifica en época de Abd al-Malik, el cual desarrolló un programa de construcción de carreteras con la doble intención de conectar las dos principales ciudades omeyas, Jerusalén y Damasco, y de establecer una ruta que conectase Jerusalén con la costa palestina. Esta actividad constructiva está atestiguada por ocho inscripciones conmemorativas, que se designan en árabe *mil* (*amyal*), es decir, «millas». Se trata, por lo tanto, de piedras miliares que se fijaban en el camino para servir como señales o mojones que marcaban la distancia recorrida. Están fechadas entre *muharram* de 73 h/23 de mayo-21 de junio de 692 y *chaban* de 85 h/8 de agosto-6 de septiembre de 704, e incluyen el nombre del califa, la distancia desde Jerusalén y la fecha de construcción. El texto de una de ellas dice lo siguiente[61]:

«En el nombre de Dios. No hay más dios que Dios, el único, no tiene asociado. Mahoma es el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y lo salve. El siervo de Dios y príncipe de los creyentes, Abd al-Malik, ha ordenado la construcción de la carretera y la elaboración de señales (*al-amyal*). Que Dios lo bendiga. Desde Jerusalén hasta esta señal hay siete millas».

Uno de los aspectos más importantes de las reformas de Abd al-Malik es el comienzo del empleo de referencias coránicas directas como instrumento de propaganda ideológica y política del Estado. A continuación dedicaré una atención específica a esta cuestión, dada la relevancia del texto coránico en la conformación de la ideología islámica, junto al reconocimiento de la misión profética de Mahoma. Debe insistirse en la íntima relación entre ambos elementos, dado que en el libro sagrado del Islam se alude repetidamente a su figura, cuatro veces por su nombre propio (*Muhammad*)[62] y varias más mediante alusión a su condición de Enviado de Dios (*rasul*)[63]. La compilación del Corán y el proceso de transmisión del texto sagrado constituyen problemas centrales en el estudio de los orígenes del Islam. Por lo tanto, es obvio que no me propongo abordar la cuestión de forma detallada, sino, simplemente, ofrecer algunas consideraciones muy generales que permitan centrarla en sus aspectos más básicos.

El primer manuscrito datado que contiene la vulgata coránica completa es muy tardío. Se trata del ejemplar que, en 264 h/877-878, fue donado como legado pío por Amayur, gobernador de Damasco, a favor de la gran mezquita de los Omeyas de la capital siria. Este manuscrito

se encuentra, en la actualidad, repartido en fragmentos, de modo que existen folios del mismo en bibliotecas de Tokio, Oxford, Cambridge, Riyad y El Cairo, si bien la mayor parte se encuentra en Estambul. Resulta obvio que la historia de la transmisión del texto coránico es muy anterior a esa fecha, aunque los testimonios documentales que permiten estudiarla son escasos y fragmentarios. Existen textos epigráficos y manuscritos que incluyen partes del Corán de extensión desigual. Muy pocos están fechados, aunque algunos son datables en función de diversos medios de análisis, tales como la paleografía o, incluso, métodos radiocarbónicos[64].

Antes de analizar estos testimonios documentales (epigráficos y manuscritos), conviene atender a lo que establece la propia tradición islámica, la cual habla de la existencia de dos compilaciones coránicas posteriores a la muerte de Mahoma. La primera se habría realizado en época de Abu Bakr, primer sucesor del Profeta, por iniciativa de Umar ibn al-Jattab, futuro califa. La muerte de numerosos recitadores del Corán durante las llamadas «guerras de la apostasía» (*ridda*) hizo temer la pérdida de la memoria de la Revelación. Umar recomendó entonces al califa Abu Bakr la elaboración de una edición del texto sagrado, tarea que habría sido encargada a Zayd ibn Zabit, uno de los asistentes del Profeta. Su labor habría dado lugar a una compilación en hojas (*suhuf*) que, tras ser entregadas a Abu Bakr, habrían pasado tras su muerte a su sucesor Umar y luego a su hija Hafsa, viuda de Mahoma[65].

Esta primera compilación «oficial» de época de Abu Bakr tiene menos credibilidad en la tradición islámica que la que se atribuye a la iniciativa del tercer califa ortodoxo, Uzman, entre los años 29-35 h/650-656, que

habría dado lugar al texto de la vulgata. En este caso, la labor fue realizada por una comisión en la que, además del citado Zayd, habrían formado parte otros tres destacados miembros de la aristocracia mecana, Abd Allah ibn al-Zubayr, Said ibn al-As y Abd al-Rahman ibn al-Hariz. De esta compilación se habrían producido varias copias, dirigidas a los principales centros del Islam, es decir, Medina y La Meca, así como Kufa, Basora y Damasco[66].

Para analizar el proceso de transmisión escrita del Corán durante el primer siglo de la hégira debemos atender a dos registros, epigráfico y manuscrito. Los más antiguos testimonios coránicos datados proceden de las inscripciones, tanto de los epígrafes como de los grafitos. Según indica R. Hoyland, el vocabulario religioso de las primeras inscripciones epigráficas islámicas está inspirado en el léxico coránico. Los tres deseos más habitualmente expresados en estos textos, en particular los grafitos, son la invocación del perdón (raíz *gfr*), de compasión (*rhm*) y la declaración de fe (*'mn*), los cuales son aspectos omnipresentes en el Corán (*gfr,* 234 veces; *rhm,* 339; *ammana,* 537, y *mu'min,* 230). Incluso la propia fraseología coránica se emplea en estas inscripciones desde tiempos muy remotos, a partir del año 31 h/651-652, como muestran los ejemplos que aporta el citado investigador británico[67].

Durante los últimos tiempos se ha comenzado a otorgar gran importancia al estudio de los grafitos, es decir, inscripciones privadas, no monumentales, realizadas por personas anónimas sobre soportes no preparados, habitualmente rocas. Se conservan cientos de grafitos datados en los dos primeros siglos de la hégira que incluyen referencias coránicas, consistentes casi siempre en breves

extractos, más que en versículos completos. Respecto a la relación de estos textos coránicos con la vulgata, uno de los máximos expertos en su estudio, el investigador francés Frédéric Imbert, afirma que no existen variantes en relación con el sentido, aunque sí respecto a la forma[68].

No obstante, sin duda el registro coránico más importante del primer siglo de la hégira es el que adorna la mezquita de la Cúpula de la Roca, en árabe *qubbat al-sajra,* de Jerusalén. Esta mezquita fue construida sesenta años después de la muerte de Mahoma por iniciativa de Abd al-Malik. Así lo indica la propia epigrafía, donde se fecha su edificación en el año 72 h/691-692. Más de un siglo después de su construcción, el soberano abasí al-Mamun (198-218 h/813-833) sustituyó el nombre de Abd al-Malik por el suyo, pero no cambió la fecha de fundación original, lo que permite establecer con precisión la cronología.

La Cúpula de la Roca es una construcción singular cuya relevancia histórica resulta clave, por varios motivos. No sólo es el primer edificio público islámico y la más antigua mezquita hoy en pie, sino que, además, contiene las primeras evidencias fechadas de la codificación del Corán, consistentes en los citados epígrafes que adornan su decoración. Cabe distinguir dos partes en estas inscripciones de la arcada octogonal, la de la cara interior y la de la exterior. La primera plantea la siguiente secuencia de citas coránicas: 44:1, 42:2, 4:171-172, 19:15 y 34-36 y 3:18-19, mientras que la del lado exterior es: azora 112 (completa), 33:56, 17:111, 44:1 y 42:2[69].

Hay varios aspectos del contenido de estas inscripciones que debemos tomar en consideración. La primera serie, correspondiente a la fachada interior, se dirige fun-

damentalmente a los cristianos, principal comunidad religiosa de Jerusalén. Se abre con la proclamación de Dios, su unicidad y su soberanía. A continuación figura la única mención de Mahoma en esta serie: «Mahoma es el siervo de Dios y su apóstol. Dios y sus ángeles lo bendicen» (*Muhammad abd Allah wa-rasulu-hu inna Allah wa-mala'ikatu-hu sallu alà-l-nabi*). En el centro figura el texto perteneciente a Corán 4:171, una de las más directas y contundentes interpelaciones coránicas a los cristianos, donde se niega la divinidad de Cristo y la Trinidad[70]. Asimismo, destaca, al final de esta serie, la presencia de la fórmula coránica 3:19, que contiene la explícita proclamación del Islam: «ciertamente, la religión, para Dios, es el Islam» (*inna al-din inda Allah al-islam*).

La segunda serie, la de la fachada exterior, posee un sentido distinto, pues consiste en una abierta proclamación del mensaje islámico. Esta serie se abre con la azora 112, llamada «la fe pura» (*ijlas*), una de las más bellas proclamaciones coránicas de la unicidad divina, el fundamento de la fe del Islam[71]. Le sigue, a continuación, al igual que en la serie anterior, la mención de Mahoma como enviado de Dios (*Muhammad rasul Allah*), si bien en este caso se produce cinco veces. Por lo tanto, ello eleva a seis el total de las menciones del nombre del Profeta en las inscripciones de la Cúpula de la Roca, cuya construcción, como se ha dicho, se produjo sesenta años después de su muerte.

La aparición de este extenso texto en árabe supone una significativa ruptura respecto a las primeras décadas del gobierno islámico, dada la relativa rareza y brevedad de las inscripciones públicas en árabe durante esa etapa. Esta ruptura tiene un significado muy determinado respecto a la evolución de la islamización. En efecto, la uti-

lización de referencias coránicas basadas en ocho azoras distintas implica la existencia de un número suficiente de individuos que las conocían como para hacer comprensible su inclusión. Asimismo, teniendo en cuenta el contenido de las aleyas seleccionadas, resulta evidente que estas inscripciones ayudaban a reforzar las creencias de los musulmanes y a diferenciarlas de las de los cristianos[72]. Como señala el investigador británico J. Johns, la Cúpula de la Roca es la primera clara y detallada proclamación del Islam y del papel de Mahoma. Dicho autor considera que es posible, aunque poco probable, que en el futuro aparezcan explícitas declaraciones del Islam anteriores a esta decisiva fecha de 72 h/691-692[73].

Cinco años después de los epígrafes de la Cúpula de la Roca, es decir en 77 h/696-697, está datada la reforma monetaria del propio califa Abd al-Malik, que supuso la aparición de la primera amonedación completamente árabe y en la cual figuran, también, textos coránicos. Dado que ya me referí de forma extensa en el capítulo anterior a la relevancia de estas acuñaciones omito volver a repetirlo ahora. Este contraste entre la abierta proliferación de proclamaciones islámicas en época de Abd al-Malik y su rareza en la etapa anterior tiene una explicación razonable. Como indica R. Hoyland, estas proclamas no tenían una intencionalidad histórica, sino política. Cuando Mahoma aparece en el registro material no es con el propósito de informar de su existencia o dar detalles sobre su vida, sino para usarlo como arma de propaganda política. Fue la presión de las facciones rebeldes antiomeya, zubayríes y jariyíes, la que indujo al califa Abd al-Malik a poner un mayor énfasis en el Islam como fundamento ideológico del Estado omeya[74].

Junto a la epigrafía, el segundo grupo de testimonios relativo a la codificación del Corán se refiere al registro manuscrito. Sobre el análisis de fuentes literarias y biográficas, E. Whelan sostiene la existencia en la ciudad de Medina de una zona en la que se copiaban y vendían manuscritos del Corán, identificando a tres individuos que se dedicaban profesionalmente a esa tarea en el último cuarto del siglo VII[75]. La evidencia empírica ratifica esta posibilidad, pues la existencia de textos coránicos manuscritos fechados en el primer siglo de la hégira es, hoy día, una realidad incuestionable.

Especialistas como el investigador francés François Déroche confirman que la transmisión escrita del Corán comenzó desde fases muy iniciales de la evolución del Islam. Los más antiguos manuscritos están elaborados en pergamino y presentan un sistema caligráfico de escritura denominado *hiyazi*, que suele evidenciar variaciones entre manuscritos distintos, debido a la inexistencia de un sistema de escritura estandarizada. Este aspecto fue perfeccionado en época Omeya, cuando la caligrafía *hiyazi* fue sometida a un proceso de uniformización[76].

En 1972 se produjo en la capital del Yemen un descubrimiento de capital importancia para la historia del Islam, en general, y del texto coránico, en particular. Entre el techo y el tejado de la gran mezquita de Saná aparecieron unos doce mil fragmentos de textos coránicos, pertenecientes a diferentes manuscritos, muchos de ellos datados en el primer siglo de la hégira. Recientemente se han aportado datos muy novedosos respecto al denominado codex Saná 1, que constituye un palimpsesto, es decir, un manuscrito cuya escritura original fue borrada. Este texto original (*lower text,* como lo denominan los expertos que lo han estudiado) ha podido ser reestableci-

do y posee una extraordinaria importancia para la historia de la codificación del texto coránico, por varios motivos. Las pruebas de radiocarbono han determinado que existe un 75 por 100 de posibilidades de que sea previo al año 646 es decir, significativamente anterior a cualquier otro manuscrito coránico que haya sido datado mediante ese sistema. Por otro lado, es el único manuscrito conocido que pertenece a una tradición textual ajena a la canónica, es decir, anterior y distinta a la establecida en la vulgata de Uzman, a la que Sadeghi y Goudarzi, que han estudiado a fondo el manuscrito, denominan C-1[77].

Otro de los más antiguos documentos coránicos recientemente estudiados es el llamado *codex* parisino-petropolitano, un manuscrito coránico integrado por un total de noventa y ocho folios repartidos entre varias colecciones, principalmente en París (setenta folios) y San Petersburgo (veintiséis), de donde el nombre del manuscrito. Originalmente se encontraba en la mezquita de Amr ibn al-As en Fustat, el viejo Cairo, de donde fue trasladado a Europa desde finales del siglo XVIII. En función de criterios estilísticos, paleográficos, codicológicos e históricos, F. Déroche ha datado este excepcional documento, uno de los más antiguos registros manuscritos de la codificación del texto coránico, durante el tercer cuarto del siglo VII[78].

Los ejemplos citados no agotan, ni mucho menos, la discusión respecto al proceso de transmisión y codificación del texto coránico durante el primer siglo de la hégira. En realidad, este asunto representa uno de los problemas más importantes en el estudio del período del *early Islam* y, sin duda, en el futuro seguirán produciéndose aportaciones que permitirán perfeccionar nuestras

ideas en torno a este apasionante asunto. En todo caso, testimonios manuscritos bien estudiados como el Saná 1 o el *codex* parisino-petropolitano representan argumentos suficientes para afirmar la existencia de una importante tradición coránica que arranca desde las primeras décadas posteriores a la muerte de Mahoma y recorre todo el primer siglo de la hégira.

En definitiva, aunque disponemos de un número muy limitado de testimonios procedentes del registro árabe y pertenecientes al primer siglo de la hégira/VII dne, esa base empírica permite atestiguar tres procesos fundamentales protagonizados por los árabes: la conformación de la identidad islámica, la expansión conquistadora y el desarrollo del Estado. Dichos testimonios nos revelan la aparición del empleo de la datación islámica de la hégira, la referencia al nombre de Mahoma como Enviado de Dios y la transmisión escrita del texto coránico.

La consolidación del Estado fundado por Mahoma permite comprender la existencia de un aparato burocrático y militar eficaz que protagonizó el proceso de expansión, en cuyo transcurso fue conquistada la península Ibérica. De acuerdo con F. M. Donner, podemos admitir con seguridad la existencia de un Estado islámico desde Abd al-Malik, aunque es probable que se remontara a la época de Muawiya, fundador del califato omeya[79]. La mayoría de los más antiguos testimonios datados de la conformación de la identidad islámica están asociados a la acción del Estado, tanto en las acuñaciones monetarias como en las inscripciones de la mezquita de la Cúpula de la Roca de Jerusalén. Esta asociación entre la ideología islámica, expresada a través de referentes coránicos, y el Estado omeya resulta de especial relevancia

para entender el sentido de la acción de los conquistadores que entraron en la Península en 711.

Las fuentes no árabes del siglo VII

En diciembre del año 634, Sofronio, patriarca de Jerusalén, escribió un texto conocido como «sermón de Navidad», en el que se dirigía a sus fieles lamentándose por la imposibilidad de acudir a la ciudad de Belén para asistir a las ceremonias que celebraban el nacimiento de Jesucristo. Este texto, escrito por un testigo directo de la expansión islámica, constituye uno de los más antiguos testimonios literarios de ese proceso, y en él Sofronio dice lo siguiente[80]:

> «Debido a innumerables pecados y faltas muy graves, nos hemos convertido en indignos de contemplar estas cosas [los lugares de interés de Belén] y se nos impide entrar en Belén a través de las carreteras. En contra de nuestra voluntad y de nuestros deseos, nos vemos obligados a quedarnos en casa, no estrechamente sujetos por lazos corporales, sino atados por el temor de los sarracenos. Se nos impide poder experimentar semejante gozo celestial y nos envuelve una pena adecuada a nuestra miseria, que no es digna de bendición».

El «sermón de Navidad» de Sofronio constituye un texto de enorme valor histórico, que suscita varias reflexiones. Una de ellas se refiere a la forma de designar a los conquistadores. Sofronio emplea el término «sarracenos», que ya hemos visto registrado en el papiro del año

22 h/643. Desde su aparición en la *Geografía* de Ptolomeo en el siglo II, donde nombra a una tribu de la zona comprendida entre el Sinaí y el Norte del Hiyaz, la palabra adquirió peso en la tradición en la literatura clásica greco-latina como designación de los árabes[81]. Tras las conquistas islámicas siguió siendo uno de los más utilizados por autores de toda procedencia para referirse a los conquistadores, al que se irán añadiendo otros de origen bíblico, tales como «ismaelitas», «agarenos» o incluso «caldeos». Esta constatación tiene un significado. Los conquistadores nunca son identificados a través de términos derivados del árabe *muslim* por parte de los más antiguos autores no árabes que escribieron sobre la expansión islámica, lo cual ha sido objeto de burdas tergiversaciones por parte de los negacionistas, quienes la han interpretado en el sentido de la inexistencia del «auténtico» Islam en estas fechas tempranas.

Para empezar, conviene aclarar un extremo. Los propios musulmanes no se designaron a sí mismos como tales hasta fechas avanzadas. En efecto, aunque, como hemos visto, la palabra *islam* es de origen coránico (ocho ocurrencias) y está registrada en las inscripciones de la Cúpula de la Roca (Corán 3:19), en cambio no sucede lo mismo respecto al término árabe *muslim* (de la que deriva «musulmán»). Esta palabra se usa en varias decenas de ocasiones en el Corán, pero su aparición en el registro epigráfico es tardía, más de un siglo después de la muerte de Mahoma, en el año 123 h/741 (inscripción de Ayn Yarr). Hasta ese momento, la palabra más utilizada por los propios musulmanes pare referirse a sí mismos sería «creyente» (*mu'min*)[82]. Sin embargo, ello no debe confundirse con la ausencia de una identidad islámica durante el primer siglo de la hégira, como ya hemos visto.

Los textos de los autores no árabes que dejaron constancia de la expansión islámica son otra buena muestra de dicho fenómeno.

La ausencia de palabras derivadas del árabe *muslim* en fuentes literarias no árabes no tiene nada de extraño, y se explica por razones perfectamente lógicas, totalmente ajenas a las elucubraciones de los negacionistas. Como recuerda Tolan, a lo largo de la Edad Media los autores cristianos casi nunca emplearon las denominaciones «Islam» o «musulmanes», salvo contadas excepciones, entre las que dicho investigador menciona a autores tardíos como el hispano Pedro Alfonso (*Dialogi contra iudaeos*), muerto hacia 1140, o Guillermo de Trípoli (*Notitia de Machometo)*, del siglo XIII. La aparición de esos términos en algunas de las principales lenguas europeas, como el inglés y el francés, por ejemplo, es incluso muy posterior, no produciéndose hasta los siglos XVI y XVII[83]. ¿Habría que concluir, entonces, que en esas fechas tampoco existía una identidad religiosa islámica plenamente conformada? La presencia o ausencia de estos vocablos, por lo tanto, se explica por razones que nada tienen que ver con las imaginativas explicaciones de los negacionistas.

No hace falta irse muy lejos para entender este fenómeno: desde la generalización del castellano como lengua escrita en época de Alfonso X, los musulmanes fueron casi siempre designados como «moros» en toda clase de textos (literarios, administrativos, legales, doctrinales, etc.). La generalización del término «musulmán» en la lengua castellana sólo se produce durante la segunda mitad del siglo XVIII, por influencia francesa. Si aplicamos la lógica argumental de los negacionistas, esto querría

decir que hasta esa época se ignoró en España la existencia de seguidores de Mahoma.

La caracterización de los conquistadores por parte de los autores cristianos orientales del siglo VII suele incluir dos aspectos: la violencia de su actuación y elementos de sus creencias religiosas. Sofronio alude en el pasaje citado al «temor de los sarracenos» que impide a los cristianos visitar Jerusalén. Hay otra mención aún más explícita a la violencia de los conquistadores, cuando Sofronio establece un paralelismo entre la expulsión de Adán y Eva del Paraíso (Gn 3:24), mencionando la espada flamígera (*flammeum gladium*) que Dios puso para impedirles volver, y la prohibición de los cristianos de entrar en Belén por la espada de los sarracenos[84]:

> «No vemos la espada torcida y flamígera, sino la espada de los sarracenos, bestial y bárbara, verdaderamente plena de todo salvajismo diabólico. Esta espada, que destella terror y brilla con intención asesina, nos aleja de esa vista bendita, nos ordena quedarnos en casa y nos impide ponernos en camino».

En este célebre sermón, Sofronio inaugura la caracterización de los conquistadores musulmanes como bárbaros y salvajes, continuación de la imagen de los sarracenos forjada en la literatura clásica greco-latina. En el plano religioso, ignora a Mahoma y caracteriza a los invasores como sarracenos sin dioses (*sarakenon gar atheon*). La ausencia de una descripción precisa de la identidad religiosa de los bárbaros sarracenos tiene una sencilla explicación, que se remite a dos factores. Por un lado, muchos de los árabes se habían integrado de forma

reciente en el sistema islámico, por lo que su conocimiento de la nueva fe debía ser muy somero o, incluso, prácticamente nulo. No resulta extraño, por lo tanto, que Sofronio no percibiera con claridad una identidad islámica poco visible todavía. De otra parte, es probable que dicha identidad no tuviese para Sofronio el menor interés: se trataba, simplemente, de sarracenos que impedían a los cristianos celebrar sus ritos. ¿Qué podían importar las falsas creencias de unos bárbaros opresores? Esto último era lo verdaderamente importante, mientras que la religión de los sarracenos sería un aspecto irrelevante.

Junto a esta visión de los sarracenos como bárbaros, hay otros dos aspectos a destacar en la caracterización de Sofronio. De un lado, refleja la clásica visión providencialista, típica de los autores cristianos. Dios, enfadado con sus fieles, los castiga enviándoles a bárbaros sin ley. Expresa esta idea tanto en el Sermón como en otras obras, por ejemplo su *Epístola sinodal*[85]. Asimismo, por otra parte, Sofronio considera esta calamidad como una ocasión para la redención, una oportunidad para que el pueblo cristiano se corrija y se arrepienta, reconciliándose con Dios. Ello le da ánimos para predecir la no lejana victoria de los cristianos sobre los bárbaros[86]:

> «Por esta razón yo os conjuro, yo os ordeno y os ruego, por el amor de Cristo nuestro señor, ya que está en nuestro poder, corrijámonos, resplandezca nuestro arrepentimiento, dejémonos purificar por la conversión, refrenemos nuestros actos que son odiosos a Dios. Si nos obligamos a ello, amigos y amados de Dios, nos reiremos de la caída de nuestros ad-

> versarios sarracenos, veremos su muerte próxima y su destrucción final».

La descripción de los conquistadores como bárbaros se confirma a través de otro testimonio muy conocido coetáneo de la expansión islámica. Se trata de la carta de Máximo el Confesor (m. 662), escrita en Alejandría entre 634-640, en la que se vuelve a plantear la caracterización de las conquistas como contraposición entre civilización y barbarie, de tan larga proyección historiográfica, según vimos en el primer capítulo[87]:

> «¡Qué puede ser más terrible que los males presentes que ahora acompañan al mundo civilizado! Ver a una nación bárbara del desierto invadiendo otra tierra como si fuera la propia, ver a nuestra civilización asolada por bestias salvajes y bravías, que únicamente tienen la forma de un humano».

Las referencias al carácter violento de la irrupción de los musulmanes en fuentes del siglo VII son relativamente numerosas. Otro importante testimonio procede del monje Anastasio, adscrito al célebre cenobio de Santa Catalina situado en el Monte Sinaí. En el texto que figura a continuación, el autor hace una descripción de las destrucciones causadas por los conquistadores y vincula estos males que padecen los cristianos a la actitud hostil del emperador, Constante, contra la Iglesia, en particular contra el papa Martín II[88]:

> «Martín fue exiliado por el nieto de Heraclio y, rápidamente, surgió del desierto Amalik, que nos golpeó a nosotros, el pueblo de Cristo.

> Ésta fue la primera e incurable caída del ejército romano. Me refiero a la masacre de Yarmuk y Dathemon, tras la cual fueron capturadas e incendiadas las ciudades de Palestina, incluidas Cesarea y Jerusalén. A la destrucción de Egipto le sucedió la esclavización e incurable devastación de las islas y tierras mediterráneas. Pero quienes gobiernan y ejercen el poder en el Imperio romano no entendieron estas cosas. Reunieron a los principales hombres de la Iglesia de Roma y les cortaron las lenguas y las manos ¿Y después qué? La recompensa de Dios fue la virtualmente completa destrucción del ejército romano en Fénix, la destrucción de la flota y la destrucción, durante su reinado, de todos los cristianos y de todos los lugares. Esto no cesó hasta que el perseguidor de Martín pereció por la espada en Sicilia».

Sofronio, Máximo y Anastasio permiten comprobar que los autores cristianos del siglo VII manifiestan, en general, un amplio desinterés por las creencias religiosas de los conquistadores. Sin embargo, nos describen un proceso de violentas conquistas, protagonizadas por gentes bárbaras y salvajes, los sarracenos. Por lo demás, ese desinterés resulta perfectamente lógico y guarda relación con la propia forma de interpretar las conquistas. Dado que el triunfo de los bárbaros sarracenos constituye un castigo de Dios al pueblo cristiano por sus pecados, la penitencia no puede durar siempre. La dominación sarracena, por lo tanto, constituye una situación provisional, destinada inevitablemente a desaparecer, por lo cual no existe necesidad de comprender cuáles son las

ideas religiosas de esos bárbaros[89]. Solamente en una fase más avanzada de la dominación musulmana, cuando ya resulte evidente que los conquistadores han llegado para quedarse, los autores cristianos comienzan a desarrollar un mayor interés por conocer sus ideas religiosas, con el fin de poder refutarlas.

No obstante, el desinterés por las creencias de los conquistadores no es total, pues resulta posible espigar referencias a su identidad religiosa en textos coetáneos de la expansión islámica. Así se comprueba en un texto griego anónimo de propaganda cristiana titulado *Doctrina Iacobi nuper baptizati,* que contiene el relato de una discusión que habría tenido lugar en Cartago, el 13 de agosto de 634. Su protagonista, Jacob, era un judío originario de Constantinopla que, ante su negativa a aceptar el cristianismo tras un decreto de conversión forzosa promulgado por el emperador Heraclio, fue recluido en prisión, donde, tras una revelación, aceptó la fe. Desde entonces, procuró convencer a sus antiguos correligionarios de la necesidad de convertirse. Uno de sus interlocutores, llamado Justo, afirma en cierto momento que su hermano, Abraham de Cesarea, le había escrito diciéndole que había surgido entre los sarracenos un «falso profeta»[90]. Se trata, probablemente, del primer texto literario que alude a Mahoma, aunque no indique su nombre.

Algo similar podemos decir respecto al ya citado monje Anastasio. Desde su monasterio se dedicó a combatir a sus grandes enemigos, los cristianos monofisitas. Evidentemente, los sarracenos no merecen ninguna refutación teológica ¿qué se puede rebatir en las creencias de un pueblo bárbaro y salvaje? No obstante, no deja de aludir a algunos aspectos, a su juicio totalmente demo-

níacos. Narra que dos marineros cristianos se adentraron hasta La Meca, donde los sarracenos tienen «su piedra y su culto» y donde sacrificaban cabras y camellos. Los marineros presenciaron cómo una mujer se comió la cabeza y las patas de los animales. Ello revela el conocimiento de la existencia del santuario de la Kaaba, cuyo culto se mantuvo vigente tras la predicación de Mahoma, transformándose en el centro de la fe islámica.

Anastasio menciona en sus escritos otros aspectos de las creencias islámicas, siempre en relación con su adscripción a ideas demoniacas. Así, cuando habla de Juan de Bosta, que en la ciudad de Antioquia interrogaba a doncellas poseídas por el demonio, las cuales le dijeron que la cruz, el agua del bautismo y la eucaristía eran las tres cosas más temidas por los demonios, quienes preferían la relación con los sarracenos, que rechazan las tres. Anastasio también menciona su presencia en Jerusalén, donde afirma haber presenciado a los egipcios, ayudados por los demonios, realizando tareas de preparación en la explanada del templo para lo que sería la construcción de la Cúpula de la Roca. Señala que considera dejar constancia de ello debido a que alguna gente afirma que lo que se construye allí es el Templo de Dios[91].

A medida que avanza el tiempo se constata la aparición de textos que revelan un conocimiento superior de las creencias religiosas de los conquistadores entre los vencidos. En la década de 660, entre treinta y cuarenta años después de la muerte del Profeta, está fechada otra crónica anónima, redactada en armenio y habitualmente atribuida al obispo Sebeos. Uno de los aspectos de mayor interés de este texto radica en el hecho de que el autor afirma haber tomado información de fugitivos de las conquistas musulmanas que fueron testigos de las mis-

mas. Como señala R. Hoyland, lo que hace especial a Sebeos es que se trata del primer autor no musulmán que nos presenta una visión del origen del Islam coincidente con la de los propios musulmanes[92]. El texto que dicha crónica armenia dedica a Mahoma (Mehmet) comienza de la siguiente forma[93]:

> «En esa época estaba uno de los hijos de Ismael, llamado Mahoma, un mercader. Se presentó a ellos como el orden de Dios, el predicador, como el camino de la verdad, y les enseñó a conocer el dios de Abraham, porque él estaba muy instruido y versado en la historia de Moisés. Como la orden venía de lo alto, todos se reunieron bajo la autoridad de uno sólo, en la unidad de la ley y, abandonando los cultos de la vanidad, regresaron al dios vivo que se había revelado a su padre Abraham. Mahoma les ordenó no comer la carne de ningún animal muerto, no beber vino, no mentir y no fornicar».

Es importante destacar que esta primera referencia explícita a Mahoma está datada dos décadas antes de su aparición en el propio registro árabe, donde no hay constancia de su presencia hasta las acuñaciones de las dracmas de Bichapur del año 66 h/685-686. Asimismo, esta descripción de Sebeos, y algunas otras de las referencias antes analizadas, permiten afirmar que, ya desde antes del califato de Abd al-Malik, los observadores no árabes percibían a los conquistadores como una comunidad religiosa diferenciada bajo el liderazgo de Mahoma[94].

En definitiva, la comprensión de la forma en la que los primeros vencidos asimilaron la nueva situación creada por las conquistas y, en particular, de la manera en que describieron a los conquistadores, exigen tener en cuenta ciertas consideraciones previas. J. Tolan ha sabido expresar de forma elocuente algunas de las más importantes. La aparición del Islam, de Mahoma y de los musulmanes supuso un desafío de grandes proporciones para los cristianos de la época, desde muchos puntos de vista. Uno de ellos era la capacidad de entender la nueva realidad a la que se enfrentaban: «¿eran seguidores del Anticristo? ¿Eran herejes? ¿Eran paganos? ¿Por qué había consentido Dios sus conquistas inmensas? ¿Qué papel había elegido para ellos la historia cristiana? Ellos creían que la verdad debía buscarse en los libros de las autoridades cristianas respetables»[95].

Esa es la explicación que permite comprender los posicionamientos de los autores cristianos. Necesariamente, debían insertar la aparición del Islam en el molde de sus creencias, en los conceptos que poseían y en la terminología que conocían. En palabras del propio Tolan: «tomaron lo poco que conocían sobre los nuevos invasores e intentaron entenderlos sirviéndose de categorías etnográficas y religiosas de la Biblia y de Isidoro, de Agustín, etc.». La actitud contraria no tenía sentido. Tratar de comprender el Islam desde sus propias categorías era inconcebible en esta época, «hacerlo sería caer en la trampa del demonio, dar el primer paso para ser seducido por el error»[96]. Ello permite entender que, para muchos cristianos medievales, el Islam fuese una herejía y Mahoma, un falso profeta.

La identidad árabe e islámica de los conquistadores peninsulares

Tras el previo análisis de los argumentos de los negacionistas y la exposición de los primeros registros de la adopción de la identidad islámica por el Estado omeya, debemos, a continuación, centrarnos de manera específica en los conquistadores de la Península en 711 y el consiguiente desarrollo de los procesos de arabización e islamización.

Como hemos visto en el apartado anterior, la identidad árabe e islámica del Estado omeya se reforzó de forma intensa a partir de las reformas del califa Abd al-Malik, varios años antes de la conquista de la Península. Habían pasado, en concreto, veinte desde la construcción de la Cúpula de la Roca (año 72 h/691-692) y quince de la reforma monetaria (77 h/696-697), fechas que señalan hitos relevantes en ese proceso. Hay que insistir, de nuevo, en que la existencia de dicha identidad es requisito previo para su posterior adopción por el Estado.

Dado que existen registros inequívocos que acreditan la identidad árabe e islámica del Estado omeya de Damasco a finales del siglo VII, resulta pueril pretender que quienes conquistaron la Península en 711 no podían ser musulmanes porque, en esa fecha, aún no existía una «plenitud» islámica vinculada al reconocimiento de la profecía de Mahoma. Por lo demás, los testimonios históricos relativos a los acontecimientos de 92 h/711 en la Península confirman la identidad árabe e islámica de los conquistadores.

Como ya se ha señalado de manera repetida, los únicos objetos plenamente coetáneos de la conquista son los procedentes del registro material, monedas y sellos de

plomo. Así pues, debemos fijar nuestra atención en la primera serie de acuñaciones de los conquistadores en la Península, los dinares latinos, emitidos entre los años 93-95 h/711-714. Estas monedas contienen dos elementos que indican la identidad islámica de sus acuñadores. Por un lado, como ya se indicó en el capítulo segundo, la fechación mediante el sistema de la hégira. Pero, sobre todo, debemos atender al contenido religioso de la leyenda de estas acuñaciones. En efecto, la inscripción marginal del anverso de los dinares latinos define de forma explícita y sin ninguna ambigüedad la identidad religiosa. En el conjunto de ejemplares de estas monedas que están catalogados, la leyenda resulta bastante homogénea en algo más de la mitad de su texto, presentando mayor variabilidad en la parte final. La fórmula más frecuente en las piezas conservadas reza *in nomine Domini non deus nisi Deus solus noster*. En ocasiones, en lugar de la palabra *noster* aparece *non socius* o *sed Deus non socius deo*, así como algunas otras variantes[97].

Al margen de esa relativa diversidad, todas estas leyendas responden a una fórmula religiosa de invocación a Dios en la que destacan, por un lado, la insistencia en la noción de unicidad y, por otro, la negación de la trinidad. Pese a estar escritas en la lengua de Roma, los textos de los dinares latinos nos remiten a un mensaje islámico. En efecto, se trata de la traducción latina de la inscripción árabe que aparece en los dinares y dirhams reformados del califa Abd al-Malik (*bismillah la ilaha illa Allah wahda-hu la charik la-hu*). Recordemos, como decía Hoyland, que, aunque no es incompatible con el cristianismo y el judaísmo, esta fórmula debe ser considerada específicamente islámica[98]. Por otro lado, su sentido religioso se complementa con el empleo de la fechación

por la hégira para acreditar la identidad islámica de las primeras acuñaciones de los conquistadores en la Península.

El segundo aspecto a destacar sobre las leyendas de estos dinares latinos consiste en la irregularidad, tanto por lo que se refiere a los caracteres en que están escritas y a la presencia de numerosos errores y repeticiones en las mismas, así como al hecho de que las letras no siguen siempre el orden lógico que sería de esperar. Como apunta R. Pliego, estas características indican que quienes las realizaron eran personas que desconocían ampliamente la lengua latina, lo que encaja con la identidad árabe e islámica de los conquistadores que las acuñaron[99]. Así pues, la pretensión del negacionismo[100] de que estos dinares latinos son la manifestación de un ignoto «unitarismo» autóctono carece de todo fundamento.

Mucho más definitoria de la identidad de los conquistadores resulta la segunda serie de acuñaciones, integrada por los llamados dinares epigráficos bilingües. En efecto, estas monedas contienen tres elementos fundamentales, que nos aclaran tanto a la identidad de los conquistadores como la del territorio conquistado. En primer lugar, hay un dato incontestable. Estas monedas constituyen los primeros testimonios del empleo del árabe en la Península. A diferencia de los dinares epigráficos latinos, llevan una doble leyenda, en latín (anverso) y árabe (reverso). Ello supone un cambio radical respecto a las acuñaciones previas, que sólo tenían leyenda en latín. Por lo tanto, los acuñadores de estas monedas eran, huelga decirlo, árabes. Estamos ante la primera afirmación de la identidad árabe de los conquistadores, tan sólo seis años después de su llegada en 92 h/711.

En segundo lugar, los dinares bilingües suponen una reafirmación de la identidad islámica de los conquistadores, ya establecida en la primera serie. En los llamados dinares latinos se incluía la era islámica, así como una leyenda en latín pero de contenido islámico, expresión del *tawhid* o unitarismo musulmán. La diferencia de los dinares bilingües con sus precedentes es muy importante y radica en que, por vez primera, se menciona el nombre de Mahoma, el Profeta del Islam. La leyenda del reverso incluye, en el centro, la frase *Muhammad rasul Allah,* es decir, «Mahoma es el enviado de Dios». Se trata de la primera mención a la misión profética de Mahoma que se registra en la Península. Así pues, ochenta y cuatro años después de su muerte en 11 h/632, según la fecha admitida en la tradición islámica, y sólo seis tras la llegada de los conquistadores, Mahoma hace acto de presencia en la Península. Ello desmiente por completo la pretensión de los negacionistas de la inexistencia de referencias a Mahoma en dicho territorio hasta mediados del siglo IX.

En tercer lugar, hay otro motivo por el que estas acuñaciones constituyen testimonios históricos de excepcional relevancia. En efecto, en sus inscripciones se menciona, por vez primera, el nombre al-Andalus, que los árabes utilizaron desde su llegada como nombre del territorio peninsular. A la leyenda latina del anverso (*feritos solidus in Spania*) se contrapone su equivalente traducción árabe (*duriba haza-l-dinar bi-l-Andalus*). Esta traducción denota que los nombres Spania/al-Andalus son equivalentes y, de hecho, a lo largo de los siglos de presencia musulmana, los autores árabes emplearon el nombre al-Andalus para designar, de forma indistinta, todo el territorio peninsular (la «península de al-Andalus») o, de

forma más restringida, la parte de ese territorio situado bajo el dominio musulmán[101].

Junto a los documentos de los propios conquistadores debemos también atender a los de los conquistados. En consonancia con los autores cristianos orientales, las más antiguas fuentes latinas peninsulares que registran la conquista no contienen una caracterización precisa de la identidad religiosa de los conquistadores. No obstante, tanto la forma de referirse a ellos como la información que aportan de los mismos permiten apreciar, aunque de forma indirecta, dicha identidad.

En su descripción de la expansión musulmana, el anónimo autor de la *Crónica bizantino-arábiga* emplea, por orden de frecuencia, las denominaciones de «sarracenos»[102], «ismaelitas»[103] y, en una ocasión, «árabes»[104], para referirse a los conquistadores, denotando la total sinonimia entre ellos. El término «ismaelitas» posee connotaciones religiosas, dado su origen bíblico, aunque no describe las creencias de los conquistadores, sino su origen según la genealogía del Antiguo Testamento. En la breve alusión que realiza al caso de la Península, el anónimo autor de este texto atribuye su conquista a Hulit, rey de los sarracenos, por medio de su general Musà, quien destruyó el reino de los godos.

La crónica de 754 emplea la misma terminología con idéntica sinonimia, aunque dando preferencia a la denominación de árabes frente a las de sarracenos e ismaelitas. Además, a diferencia de la anterior, también emplea el nombre *maurus,* de donde procede la palabra castellana «moro», cuando se refiere a las poblaciones beréberes, distinguiéndolos de los anteriores[105]. Así, por ejemplo, al mencionar los contingentes enviados por Musà a la Península, integrados por árabes y «moros» (*arabas*

una cum mauros a Muze missos)[106]. Ello indica una más afinada percepción de la distinta identidad de los dos principales grupos de conquistadores, beréberes norteafricanos y árabes.

Los investigadores que se han aproximado a la cuestión de la caracterización de los conquistadores en los relatos de los vencidos no dejan de mencionar la inexistencia de referencias a su identidad religiosa. Collins califica este aspecto de «desconcertante», aunque ofrece su propia explicación al respecto. A su juicio, la descripción de esas creencias era un asunto delicado para alguien que escribía bajo el mandato de los musulmanes y desde el punto de vista cristiano. Cualquier atisbo de injuria o agravio hacia el Islam o Mahoma podría ser objeto de sanción por las autoridades islámicas[107]. En el mismo sentido, el investigador alemán P. A. Bronisch señala que sería ilógico pretender que un clérigo del siglo VIII hubiese elaborado una descripción objetiva de una religión ajena al cristianismo sin introducir expresiones despectivas, algo que considera «muy lejos de sus intenciones y de su capacidad conceptual»[108]. Por su parte, Carlos de Ayala explica la ausencia de referencias a la identidad religiosa de los conquistadores debido a que, en una primera etapa, su beligerancia en ese aspecto fuera escasa, de modo que el rechazo principal se generaría frente al dominio militar y a la pérdida de autonomía política[109].

Otro autor que ha ofrecido sus propios argumentos en relación con este asunto ha sido K. Wolf, quien admite la posibilidad de que la ausencia de una caracterización religiosa de los conquistadores se debiese a que el cronista, sencillamente, no supiera suficiente sobre el Islam, si bien, a su juicio, resulta más probable que, en realidad, supiese demasiado. En este sentido, Wolf invoca el con-

cepto providencialista de la historia característico de la narrativa cristiana, según el cual los éxitos políticos y militares representaban una prueba empírica del favor divino. Los triunfos árabes de los siglos VII y VIII planteaban un fuerte desafío a este esquema. Según Wolf, este potencialmente embarazoso «cambio de tornas» habría inclinado al cronista de 754 a considerar más seguro minimizar la dimensión religiosa de la llegada de los conquistadores[110].

Los especialistas, por lo tanto, manejan un conjunto variado de explicaciones que permiten comprender la ausencia de una caracterización religiosa de los conquistadores en la *Continuatio hispana*. Esta cuestión sólo puede entenderse correctamente si se analiza en su propio contexto. Como señala el citado Collins, el cronista de 754 sabía que los conquistadores no eran cristianos, pues nunca los califica de esa forma, mientras que sí lo hace, en cambio, para designar a la población nativa peninsular. Asimismo, Tolan afirma que, al igual que los autores orientales del siglo VII, ambos cronistas consideraban a los conquistadores rivales políticos y militares, pero no religiosos, ya que esta forma de entenderlos corresponde a la segunda fase, a partir del momento en el que abundan las conversiones y queda en evidencia que los conquistadores han llegado para quedarse[111].

A estas consideraciones deben añadirse otras observaciones importantes a la hora de comprender la perspectiva de los autores de ambas crónicas. Ninguna de las dos es ajena a la figura de Mahoma, a quien mencionan en varias ocasiones, ofreciendo una somera caracterización del personaje tanto política como religiosa. La *Bizantino-arábiga* lo hace en dos ocasiones, bajo la forma «Mahmet». La primera al hilo de la conquista por los

sarracenos de las provincias de Siria, Arabia y Mesopotamia, caracterizándolo como su gobernante (*supra ipsos principatum tenente*), perteneciente a una nobilísima tribu y calificándolo de «varón muy sabio y conocedor de antemano de todo lo que había de ocurrir». La segunda insiste en su condición de príncipe de los sarracenos (*princeps sarracenorum*) y señala su muerte, datando correctamente en diez años su período de gobierno. Asimismo, señala que los sarracenos lo honraban y reverenciaban tanto que lo invocaban como apóstol de Dios y su profeta en todos sus escritos y sacramentos, señalando, a continuación, su sucesión por Abu Bakr («Habubeccar»)[112]. De forma muy similar, la *Continuatio* lo cita en cuatro ocasiones como «Mammet», la primera vez señalando su condición de caudillo de los árabes (*Mammet eorum ducatore*); la segunda menciona su sucesión por Abu Bakr (Abubaccar), indicando la duración de diez años de su gobierno; luego lo describe como su profeta (*propheta eorum Mammet*) y por último como su rey (*regnante in eis Mammet*)[113].

La *Continuatio hispana* ofrece a González Ferrín la oportunidad para expresar algunas de sus más flagrantes imposturas. Así, por un lado, niega que mencione a Mahoma[114]. Es posible que, quizás, considere que el nombre «Mammet» no se refiera a Mahoma, sino a alguna «extraña personificación», tal vez de estirpe «helénica». Tampoco podría descartarse que ni siquiera haya llegado a leerse la crónica. Por otro lado, afirma que «en ningún caso emplea términos como *islam, musulmanes, Corán,* etcétera»[115]. Al parecer, pese a que pretende saberse a Tolan, el citado arabista ignora que esos términos son desconocidos en las lenguas europeas hasta el siglo XVI[116]: probablemente haya leído sólo las páginas pa-

res de la obra del medievalista norteamericano, o quizás a renglones salteados. Sea de ello lo que fuere, desconozco qué interés puede tener lo que digan o dejen de decir estas u otras fuentes, dado que, como se recordará, para el citado arabista, todo cuanto pueda decirse sobre al-Andalus hasta «bien entrado» el siglo IX es mera «recreación cinematográfica».

Dejando a un lado los disparates de los negacionistas, estas referencias cronísticas poseen un enorme interés y permiten establecer dos consideraciones. Por un lado, implican un claro conocimiento entre los autores cristianos de al-Andalus del siglo VIII no sólo de la figura de Mahoma, sino de la dimensión política, militar y religiosa de su personalidad, como «profeta y hombre de Estado», según la clásica definición del orientalista escocés Montgomery Watt. De otra parte, es cierto que todas ellas se remiten al contexto oriental y al proceso de enfrentamiento de los árabes con los emperadores de Constantinopla. Los anónimos cronistas no asocian de manera directa o explícita a Mahoma con los conquistadores de la Península, pero tampoco hace falta, dado que dichos conquistadores son los mismos sarracenos que fueron gobernados por Mahoma hasta su muerte.

El último testimonio latino del siglo VIII al que debemos referirnos es una carta del papa Adriano (m. 796) dirigida al obispo Egila en la que formula varios reproches a los cristianos que conviven con judíos y con «paganos sin bautizar», bajo el argumento de que no se mancillan con su comida ni con su bebida. Asimismo, el papa reprueba que, a pesar de la prohibición de contraer matrimonio con infieles, los cristianos entreguen a sus hijas a los gentiles[117]. De nuevo volvemos a constatar la ausencia de una terminología específica que denote ca-

racterización religiosa directa de los musulmanes. En este caso, aparte de la mención de los judíos, cuya identidad está perfectamente definida en la tradición cristiana, la epístola papal utiliza tres referencias típicas del lenguaje cristiano para designar, de forma genérica, a los no cristianos, tales como «paganos sin bautizar» (*non baptizatis paganis*), «infieles» (*infidelibus*) y «gentiles» (*populo gentili*).

En definitiva, en consonancia con los testimonios arqueológicos, los textos latinos del siglo VIII permiten acreditar la identidad árabe e islámica de los conquistadores, así como la plena integración de la figura de Mahoma en el marco de dichas creencias religiosas.

Los comienzos de la arabización

El proceso que se desarrolla a partir de la conquista de 711 supondrá una de las transformaciones más importadas registradas en la península Ibérica a lo largo de su historia. En efecto, no sólo se trata de un cambio político, derivado de la liquidación del Estado visigodo, sino de la implantación de una nueva sociedad, basada en premisas ideológicas, religiosas, culturales y lingüísticas distintas a las existentes con anterioridad. Obviamente, no se trata de un cambio inmediato, sino progresivo, si bien el cambio político, el fin del reino visigodo y el comienzo del gobierno islámico, se aprecia desde el primer instante.

La conquista de 711 constituye el origen de al-Andalus, como atestigua la presencia de dicho corónimo en los dinares bilingües del año 98 h/716-717. A partir de entonces se inician los procesos de islamización y arabización, que se desarrollan de manera paulatina a lo lar-

go de los siglos siguientes, hasta conformar la identidad que define a ese país, integrada por ambos componentes. A lo largo del siglo VIII disponemos ya de algunos testimonios que acreditan su funcionalidad, tanto desde el registro material o arqueológico como en el literario. Esos dos registros están directamente vinculados a la acción de la autoridad que, radicada en Córdoba, sucede al Estado visigodo de Toledo como poder hegemónico en la Península.

Como he señalado en el epígrafe anterior respecto al ámbito del Próximo Oriente, no pretendo agotar aquí el tratamiento de un tema muy amplio y en el que, además, la investigación está produciendo en los últimos tiempos nuevos avances que permiten ir mejorando las perspectivas relativas al primer siglo de la historia andalusí. Mi objetivo se limita, por lo tanto, a aportar algunas indicaciones concretas que permitan comprobar que la arabización y la islamización se desarrollan a partir de 711 como consecuencia de la actuación de los conquistadores.

Al-Andalus fue un país árabe, lo que significa que esta lengua semítica, y su propia forma de escritura, fue la utilizada, desde el principio, por las autoridades y por la administración. Asimismo, al ser el idioma de los conquistadores, el árabe se fue difundiendo de forma progresiva entre la población autóctona. Al-Andalus fue, durante varios siglos, un país bilingüe, caracterizado por la coexistencia de la lengua árabe junto a la lengua romance procedente del latín, tradicionalmente denominada «mozárabe», aunque hoy día los especialistas han acuñado el neologismo «romandalusí» para designarla. El uso del latín como lengua escrita pervivió entre las comunidades cristianas de al-Andalus hasta fechas muy

avanzadas, como atestigua, por ejemplo, la epigrafía, si bien las evidencias de su arabización son muy intensas.

Buena parte de los testimonios que indican el inicio del desarrollo de la arabización nos permite constatar, al mismo tiempo, la progresiva extensión de la fe islámica. Ello es lógico dado que, en esta fase de su desarrollo, el Islam está directamente asociado a la lengua árabe, la de los conquistadores y, también, la del texto coránico, base de la fe musulmana. Sin duda, el registro que mejor evidencia la conjunción de todos estos aspectos es el numismático. En efecto, se trata de un instrumento estatal, en el que se exhibe la asociación de la ideología islámica, de base coránica, y su expresión en lengua árabe.

Finalizada la fase inicial de las acuñaciones «transicionales» en 98 h/716-717 y después de un paréntesis de cuatro años, las monedas emitidas por las autoridades musulmanas de al-Andalus a partir de 102 h/720-721 serán totalmente epigráficas y exclusivamente árabes. Se trata de un elemento importante, ya que, junto a la arquitectura, constituye el principal registro material de la presencia del Estado islámico en la Península. El segundo aspecto a destacar radica en la extraordinaria estabilidad del diseño de los dírhams cordobeses, ya que «sus inscripciones se repiten durante todo el período emiral con la única variación del año de acuñación»[118].

Los dírhams emirales revelan la plena identidad árabe e islámica de la entidad estatal omeya, reproduciendo el modelo impulsado por la reforma monetaria del califa Abd al-Malik. En el centro del anverso se sitúa la proclamación de la fe, mediante la fórmula «no hay más dios que Dios, el único, no tiene asociado» (*la ilaha illa Allah wahda-hu la charik la-hu*). En la orla aparecen, tras la *basmala* o invocación del nombre de Dios, la ceca o lu-

gar de acuñación (siempre al-Andalus) y la fecha de acuñación. El reverso tiene también un sentido totalmente islámico, de procedencia coránica. En el centro la azora 112 («la fe pura») y, en la orla, la fórmula de invocación profética, asociada a Corán 9:33: «Muhammad es el Enviado de Dios que ha sido enviado con la dirección y con la religión verdadera para que prevalezca sobre toda otra religión, a despecho de los asociadores»[119]. Por lo tanto, frente a las manipulaciones y elucubraciones de los negacionistas, debe insistirse en que, desde su aparición en la serie de dinares bilingües del año 98 h/716-717, el nombre de Mahoma se registra de forma ininterrumpida en todas las acuñaciones monetarias del emirato en al-Andalus, mucho antes de su supuesto «descubrimiento» por Eulogio en Leire a mediados del siglo IX.

Pese a la pobreza de la base empírica relativa al siglo VIII, en los últimos tiempos se han incorporado testimonios de gran calidad que nos permiten conocer algo mejor esta etapa tan decisiva de la historia de la Península. En este sentido, de nuevo resulta importante volver a destacar la relevancia de la investigación arqueológica, una de las grandes innovaciones en el ámbito de los Estudios Andalusíes durante las últimas tres décadas. El conocimiento sobre la formación de al-Andalus y el comienzo de los procesos de islamización y arabización se ha beneficiado de los avances verificados en los elementos de la cultura material, tales como los asentamientos (rurales y urbanos), los lugares de enterramiento y toda clase de objetos asociados a ellos. En efecto, como señala S. Gutiérrez en relación con el sitio de El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete), uno de los logros arqueológicos más importantes de la última década ha sido el reconocimiento material del siglo VIII[120].

Otros testimonios del comienzo del desarrollo de la arabización en al-Andalus proceden de la epigrafía, respecto a la que no disponemos, por ahora, de registros datados en el siglo VIII. En el más reciente trabajo sobre epigrafía funeraria árabe andalusí, M.ª A. Martínez Núñez hace una serie de interesantes consideraciones sobre el desarrollo de esta forma de escritura en la Península. Dicha investigadora, máxima experta en este campo de estudios de nuestro país en la actualidad, señala que el uso de epitafios fue muy esporádico en los primeros siglos, incrementándose sólo a partir del siglo X. Las dos más antiguas inscripciones funerarias árabes están datadas en la primera mitad del siglo IX. La primera, hallada en Córdoba en la década de 1960, contiene el epitafio de Marwan ibn Musà, un vendedor de aljubas que murió asesinado en el año 233 h/848. La otra estela procede de Pechina (Almería) y nos habla de Abd al-Rahman ibn Achaz, fallecido en 239 h/854. La citada autora señala que el registro lingüístico de estos antiguos epígrafes es una correcta lengua árabe culta, con apenas presencia de rasgos dialectales[121]. Ello indica, evidentemente, que la difusión del uso de la lengua árabe había comenzado ya tiempo atrás, pese a que apenas existan testimonios coetáneos de las primeras fases de ese proceso.

Fuera del ámbito de la acción del Estado hay pocas evidencias sobre el empleo del árabe durante el siglo VIII. Cabe mencionar los siete anillos con inscripciones cúficas encontrados en varias sepulturas de la necrópolis de la Casa del Condestable, en Pamplona, excavada entre los años 2005-2006. Esta necrópolis se inicia en época tardorromana y continuará en uso hasta el siglo VIII. La datación radiocarbónica realizada sobre una de las sepulturas (núm. 42) ha dado como resultado una crono-

logía de entre 650-770. Por otro lado, las tumbas en las que se han hallado estos anillos corresponden, en todos los casos, a enterramientos de ritual cristiano. Por lo tanto, lo más probable es que estas piezas fuesen elaboradas en algún taller de al-Andalus y luego introducidas en Pamplona por la población musulmana allí asentada, atestiguada en la necrópolis de la Plaza del Castillo, a la que me referiré algo más adelante, siendo posteriormente adquiridas por la población cristiana a través de intercambios comerciales[122].

Por lo que se atañe a las manifestaciones literarias, los primeros testimonios del uso del árabe se refieren a los poemas que se atribuyen a autores árabes orientales asentados en la Península tras la conquista. El más antiguo es Yawana ibn al-Simma (m. antes de 138 h/755), del que sólo se conservan algunos versos. Ya en el siglo VIII tenemos autores árabes de origen autóctono. Son la primera generación de andalusíes, descendientes directos de los primeros conquistadores árabes asentados en la Península. El primer autor andalusí del que se conservan textos literarios fue Abu-l-Majchi Asim ibn Zayd, originario de la zona de Elvira (Granada), en concreto de la aldea de Chawch. Su padre entró en la Península, probablemente, con los sirios de Balch y, aunque se desconoce su fecha de nacimiento, sabemos que murió en 180 h/796-797. Abu-l-Majchi se convirtió en el poeta oficial de los Omeyas en al-Andalus y en sus composiciones, de las que sólo se transmiten algunos breves fragmentos en obras tardías, ensalzaba a la dinastía. Al haber ridiculizado en sus sátiras a Hisam, uno de los hijos del emir Abderramán I, fue castigado, ordenando que se le cortase la lengua y le sacaran los ojos[123].

La aparición de obras literarias en prosa de temáticas diversas debió producirse, probablemente, ya en esta época, pero el registro manuscrito no ha preservado ninguna del siglo VIII. De esta forma, el autor más antiguo cuya producción se ha conservado es el ya citado polígrafo Ibn Habib, de quien conocemos su *Kitab al-ta'rij* y que se sitúa en la primera mitad del siglo IX. En el siguiente apartado, dedicado al desarrollo de la islamización, me referiré de forma algo más extensa a alguna de sus obras.

Desarrollo inicial de la islamización

La islamización, entendida en sentido religioso, se produce en diversos planos y con distintos ritmos, siendo sus agentes principales el Estado y las ciudades, ámbito preferente de actuación de los «hombres de religión», los ulemas y alfaquíes. La duración cronológica de la conversión al Islam será muy prolongada. Desde la publicación en 1979 del clásico estudio sobre los ritmos de conversión del investigador norteamericano R. Bulliet titulado *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History,* se acepta, en general, que la formación de una mayoría sociológica musulmana sólo se alcanza en al-Andalus durante la época del califato, a mediados del siglo X.

No obstante, las conclusiones de Bulliet no han estado exentas de críticas, algunas formuladas muy recientemente[124], lo que revela que el estudio de la islamización de la Península sigue constituyendo un asunto de enorme envergadura pendiente de una mayor matización que permita comprender las distintas facetas de este profundo y trascendental cambio histórico. Es obvio que, en es-

te breve apartado, sólo puedo referirme a algunos aspectos parciales, sin pretender abarcarlo en toda su complejidad.

Una cuestión previa que no suele tomarse en consideración se refiere a la situación de las creencias religiosas en la Península en el momento de la llegada de los musulmanes. Durante el período visigodo, la estructura de la Iglesia católica estaba sólidamente asentada y extendida por casi todo el territorio peninsular, contando con ochenta y dos sedes episcopales distribuidas entre las seis provincias que conformaban el *regnum* de Toledo[125]. No obstante, sería erróneo confundir la difusión de la estructura eclesiástica con la de las creencias y prácticas católicas. En este sentido, los testimonios literarios respecto a la pervivencia de cultos paganos son constantes a lo largo de toda la historia de reino visigodo, tanto a través de fuentes eclesiásticas como legislativas. Este tema fue objeto de la monografía de S. McKenna en 1938, cuyo último capítulo está dedicado de forma específica al período visigodo hasta la conquista musulmana.

Nos interesa destacar, en particular, las referencias que ponen de manifiesto la cuestión de las pervivencias paganas en el período inmediatamente anterior a la llegada de los musulmanes. Treinta años antes de la conquista de 711 se celebró el XII Concilio de Toledo, cuyo canon XI está dedicado a los adoradores de ídolos, en el que se condena a los que veneran las piedras, encienden antorchas y adoran las fuentes y los árboles. Según McKenna, el hecho de que la mayor parte de este canon esté relacionado con los esclavos (*servi*) indicaría que la idolatría estaba especialmente extendida entre las clases sociales más bajas[126]. Las admoniciones de 681 se repitieron, de forma casi literal, trece años después, en el segundo ca-

non del XVI Concilio de Toledo, celebrado en 693, es decir, menos de veinte años antes de la conquista musulmana[127]. Ambas referencias se remiten con toda verosimilitud a la persistencia de cultos tradicionales precristianos.

En principio, parece lógico pensar que cuando un asunto se abordaba en el marco de una reunión del máximo rango político y religioso, como eran los concilios toledanos, ello debe considerarse un síntoma de la importancia atribuida al problema. No obstante, no puede descartarse que los clérigos tendiesen a magnificar las cuestiones de carácter religioso que podían suponer una merma de la autoridad de la Iglesia, sobredimensionando estas prácticas paganas en un marco general de represión de las mismas destinado a establecer el monopolio del catolicismo como única forma de pensamiento religioso legalmente admitido.

Resulta difícil calibrar la relevancia de estas pervivencias a comienzos del siglo VIII. McKenna habla de un deterioro de la organización eclesiástica desde el reinado de Recesvinto que habría posibilitado un rebrote de las prácticas paganas. Por su parte, Thompson apunta que en vísperas de la conquista musulmana «existían aún prácticas paganas y no solamente en el campo y entre los esclavos». Más recientemente, Sanz Serrano considera que las formas de religiosidad paganas serían mayoritarias hasta, al menos, el siglo VI[128]. En todo caso, conviene insistir en que, frente a la información relativa a estas pervivencias paganas, nada, en cambio, se constata en las fuentes de época visigoda respecto a la posible continuidad del arrianismo, argumento central de las tesis negacionistas. Los dos problemas religiosos principales de

la monarquía y la Iglesia visigodas durante el siglo VII fueron los judíos y el paganismo.

La difusión de la ideología islámica comienza desde el momento de la conquista, pues las primeras monedas acuñadas por los conquistadores son ya elementos de propaganda religiosa, que llevan tanto la versión latina de la profesión de fe islámica como la referencia a la condición profética de Mahoma. Sobre esta premisa, disponemos de diversos registros a través de los cuales tratar de calibrar el proceso de difusión inicial del nuevo sistema islámico de creencias durante el siglo VIII.

Junto a la actuación del Estado, el segundo agente más importante en el desarrollo de la islamización lo constituyen los denominados «hombres de religión», es decir, los ulemas y alfaquíes. Se trata de un colectivo especializado en el desarrollo del conocimiento de los saberes islámicos, cuya presencia, por lo tanto, constituye una evidencia de la expansión de la doctrina musulmana. Los repertorios biográficos nos transmiten los nombres de un centenar de ulemas andalusíes fallecidos a lo largo del siglo VIII, hasta el año 183 h/800[129]. Obviamente, estos repertorios no dan cabida a todos los sabios que pudo haber, sino tan sólo a los más destacados, los que transmitieron conocimientos dignos de ser registrados, por lo que sería erróneo identificar los biografiados con los realmente existentes.

Un aspecto fundamental del desarrollo de la islamización fue la recepción de la doctrina malikí, que acabaría siendo hegemónica en el país, y cuya función fue tan relevante que Maribel Fiero llega a calificarla como la espina dorsal de la identidad andalusí[130]. Sin embargo, antes de su adscripción las enseñanzas de Malik ibn Anas, los ulemas de al-Andalus difundieron las del maestro al-

Awzai, de origen sirio. En la biografía del cordobés Zuhayr ibn Malik al-Balawi, Ibn al-Faradi señala que la preferencia por las doctrinas de al-Awzai era habitual entre los andalusíes antes de la llegada al poder de los Omeyas, en el año 138 h/755[131].

Se considera a Muqatil ibn Sulayman, originario de Balj y fallecido en Bagdad en 150 h/767, el autor de la primera obra de *tafsir* o comentario coránico que se ha preservado hasta la actualidad[132]. Pese a su escaso prestigio entre los ulemas posteriores, constituye un precedente de indudable relevancia. El estudio del texto coránico comenzó a desarrollarse entre los andalusíes ya desde el siglo IX y, al parecer[133], fue el astigitano Abd al-Rahman ibn Musà al-Hawwari, nombrado cadí de dicha ciudad por Abderramán II (206-38 h/822-852), cuarto emir omeya de al-Andalus, el primero que compuso una obra de exégesis coránica, gozando de suficiente crédito como para que algunos estudiosos acudiesen a Écija, donde vivía, para aprender con él[134].

Las obras escritas por andalusíes y citadas hasta ahora no se han preservado en el registro manuscrito. Sólo las conocemos mediante referencias de autores posteriores. Las primeras obras islámicas de las que tenemos copias manuscritas corresponden al polígrafo Ibn Habib y deben datarse, por lo tanto, antes de mediados del siglo IX, dada la fecha de su muerte (238 h/853). Se le atribuyen casi cuarenta composiciones relativas a las más variadas materias, siendo el autor de las más antiguas producciones andalusíes en materia teológica, jurídica y científica. Algunas de ellas se conservan en manuscritos, de las cuales han sido editadas, hasta el momento actual, cinco.

Nos interesa, en particular, su tratado jurídico titulado *al-Wadiha*, primera producción del Derecho malikí an-

dalusí, cuyo contenido no conocemos en su integridad, pues se ha conservado en versiones manuscritas fragmentarias y a través de transmisión textual. El material que contiene consiste en cuestiones planteadas por Ibn Habib a sus maestros malikíes de Medina, y las respuesta de éstos. No obstante, el ulema andalusí no sólo expone las opiniones de sus maestros, sino también las suyas propias. Las preguntas se refieren a todo tipo de asuntos sociales y económicos, testamentos, cuestiones sobre Derecho de propiedad, arrendamientos, donaciones, matrimonio, Derecho penal, etc. Ello denota la existencia de una demanda de conocimiento de estos aspectos en consonancia con la progresiva introducción de las normas islámicas en la sociedad andalusí. Los fragmentos conservados de la obra transmiten una referencia explícita al Enviado de Dios (*rasul Allah*), en un apartado relativo al perdón en el delito de sangre. Consiste en un dicho atribuido a Mahoma, en el que el Profeta perdona a Wahchi, el hombre que mató a su tío Hamza en la batalla de Uhud[135].

Además de ser el autor de la primera crónica andalusí y del primer tratado de Derecho islámico escrito en al-Andalus, se debe a Ibn Habib la primera obra de contenido teológico, es decir, relativa al propio núcleo de las creencias islámicas. Se trata de un tratado de escatología, titulado *Kitab al-firdaws* (*Libro del Paraíso*). Su importancia es muy relevante, ya que revela un notable grado de desarrollo de la ciencia islámica en la Península durante la primera mitad del siglo IX, fecha probable de su elaboración. Se divide en treinta y nueve capítulos, en los que aborda los aspectos relativos al Paraíso. La materia del libro la componen dichos de Mahoma o *hadices*, acompañados de citas coránicas y referencias a la la-

bor de varios comentaristas del libro sagrado, así como la exégesis elaborada por el propio Ibn Habib.

Respecto a las obras de Ibn Habib cabe señalar lo mismo que sobre las inscripciones coránicas de la mezquita de la Roca de Jerusalén, es decir, la diferencia entre lo existido y lo preservado. Sus trabajos son las más antiguas muestras de literatura islámica producida en al-Andalus y conservada en el registro manuscrito, pero no podemos considerarlas las primeras que existieron. Si aceptáramos eso, tendríamos que admitir que lo conservado coincide exactamente con lo existido, lo que, desde el punto de vista estadístico, resulta bastante improbable, por no decir imposible. Necesariamente hubieron de existir producciones previas que no se han conservado. El propio Ibn Habib es un ejemplo de ello, pues su formación inicial se produjo en al-Andalus, con maestros andalusíes, antes de viajar a Oriente. Ello implica la existencia de, al menos, una generación anterior de ulemas andalusíes, previa a la del propio polígrafo iliberritano.

Un elemento central en el sistema islámico de creencias son las mezquitas, lugares de oración preferente para el creyente y espacio de reunión de la comunidad de musulmanes, donde, además, se expresa la autoridad del soberano. Las fuentes literarias atribuyen a los conquistadores la construcción de varias mezquitas en la Península. El propio Musà, tras su llegada en 93 h/712, habría ordenado la erección de la primera en Algeciras, siendo conocida como «mezquita de las banderas». Asimismo, se atribuye al *tabii*, Hanach ibn Abd Allah al-Sanani, llegado a la Península con Musà, la fundación de mezquitas en Granada y Zaragoza. No menos célebre es el caso de Abd al-Aziz ibn Musà, primer valí de al-Andalus, que

habría sido asesinado en 97 h/716 cuando rezaba en la sevillana mezquita de Rubina, situada junto a la iglesia cristiana de Santa Rufina, de la que la mezquita habría tomado su nombre[136]. Pero, sin duda, la más relevante de las construcciones efectuadas por los conquistadores es la de la aljama de Córdoba, según lo que indica un texto de al-Razi que transmite Ibn Hayyan, el cual alude a la ampliación efectuada por el emir Abderramán II sobre «los cimientos de los árabes conquistadores de la Península, que fundaron esta mezquita bendita»[137].

Junto a las atribuidas a los propios conquistadores, algunas informaciones hablan de otras mezquitas erigidas durante el siglo VIII. Así, en honor de ‘Abd al-Malik ibn Qatan, valí de al-Andalus crucificado en el año 739 en cierto lugar de Córdoba, su hijo Umayya levantó una mezquita en su nombre, siendo destruida durante el llamado «motín del arrabal», que tuvo lugar en la época del emir al-Hakam[138].

Los datos de las fuentes literarias sobre la construcción de mezquitas por los conquistadores deben completarse con los más seguros y precisos, aunque también más tardíos, que nos aportan otras fuentes, en particular la epigrafía. A este respecto, la mezquita andalusí más antigua respecto a la que disponemos de una cronología totalmente contrastada es la de Ibn Adabbas, la primera aljama de Sevilla, situada en el emplazamiento de la actual iglesia colegial de El Salvador, en pleno centro del casco antiguo de la ciudad. La fecha de su construcción figura en su epígrafe fundacional, consistente en cinco líneas de cúfico primitivo y fechado en el año 214 h/11 de marzo de 829-27 de febrero de 830[139]:

> «Dios tenga misericordia de Abderramán ibn al-Hakam, el emir justo, el bien guiado por Dios, el que ordenó la construcción de esta mezquita, bajo la dirección de Umar ibn Adabbas, cadí de Sevilla, en el año 214. Y ha escrito esto Abd al-Barr ibn Harun».

De nuevo se debe insistir en un argumento ya repetido con anterioridad. La mezquita de Ibn Adabbas es la más antigua cuya construcción está datada, no la primera que hubo en al-Andalus. Por mera probabilidad estadística, resulta imposible que sea la primera, pues no es admisible pensar que se haya conservado, precisamente, el epígrafe fundacional de la que se construyó antes que ninguna otra.

La mezquita fue el ámbito principal de la actuación del cadí, el principal magistrado islámico, encargado de la aplicación de la justicia. Dentro del mismo ámbito institucional, P. Chalmeta ha establecido como bastante probable la presencia del funcionario encargado del zoco durante la época del emirato dependiente, pese a que la primera referencia explícita al *sahib al-suq* no se produce hasta el gobierno de Hisam (172-180 h/788-796)[140].

En conexión directa con las funciones desempeñadas por los cadíes se encuentra la gestión de los legados píos, bienes casi siempre inmuebles donados por los musulmanes con carácter inalienable para determinadas finalidades piadosas, tales como el mantenimiento de las mezquitas, la ayuda a quienes querían formarse en el estudio de los saberes islámicos o la participación de voluntarios en el yihad. Las fuentes literarias acreditan la existencia de este tipo de propiedad en al-Andalus, institución típicamente islámica, al menos desde la época del emir al-

Hakam I (180-206 h/796-822). Algunas de estas noticias se refieren a las donaciones efectuadas por Ayab y Muta, dos de las favoritas del emir, y otras a la adscripción a los cadíes de funciones de gestión en relación con estas propiedades[141].

Como dije al comienzo de este apartado, junto a la información textual y epigráfica, en los últimos tiempos la Arqueología también está aportando datos de extraordinario interés sobre los cambios que imprimió la conquista musulmana. En el ámbito de la denominada «cultura material», podemos hablar de la aparición de formas y estilos decorativos ajenos a la tradición local, tales como el horno portátil para cocción de pan (*tannur*), el arcaduz de noria y el jarro, que sustituye en las pautas de consumo de líquidos al cuenco característico de la época visigoda. Este último, indica S. Gutiérrez, «constituye uno de los mejores indicadores materiales y cronológicos del proceso de islamización cultural». Asimismo, otro indicador, estudiado en la zona de Tudmir (Murcia) es la decoración pintada en óxido de hierro, ausente en la época visigoda, y cuyo uso experimenta un progresivo incremento durante el siglo VIII[142].

Otro excelente ejemplo de las transformaciones asociadas a la conquista musulmana que ha podido ser analizado a través del registro arqueológico lo encontramos en la propia capital, Córdoba, donde entre los años 2001-2002 fue excavado el más antiguo de los barrios o arrabales surgidos a raíz de la conquista, el de Secunda, situado en la orilla izquierda del Guadalquivir. La cronología del asentamiento es estrictamente emiral, pues, como es bien sabido, el barrio fue arrasado por orden del emir al-Hakam I en el año 202 h/818, como consecuencia del célebre «motín del arrabal», registrado en las cró-

nicas árabes. Las excavaciones han permitido documentar un enorme volumen de producción cerámica respecto al que las investigadoras responsables de su estudio señalan que, si bien se perpetúan determinadas formas heredadas de contextos históricos previos, se trata de una vajilla con formas plenamente islámicas, entre las que destacan formas como el *tabaq*, el atanor o los ya citados jarros[143]. Asimismo, nuevas intervenciones efectuadas en 2009 han dado a la luz un relevante conjunto de acuñaciones de cobre, muchas de las cuales corresponden, por su tipología, a los feluses de la conquista[144].

Junto a los cambios en la cultura material, la Arqueología permite también detectar otras transformaciones asociadas a la llegada de los conquistadores, por ejemplo en relación con los patrones de asentamiento en los núcleos urbanos. Un caso excepcional es el de El Tolmo de Minateda, sitio identificado con la sede episcopal visigoda de Eio, la *madinat* Iyyuh mencionada en el pacto de Tudmir, el único texto árabe coetáneo de la conquista de la Península que ha llegado hasta nosotros, al cual me referiré de modo más extenso en el último capítulo. Se trata de un centro urbano caracterizado por su continuidad entre el siglo VII y finales del siglo IX, cuando se produce su abandono definitivo. Ha sido estudiado de forma intensa desde 1988 por el grupo de investigadores coordinado por S. Gutiérrez Lloret.

A lo largo del siglo VIII se verifican importantes cambios en la ciudad, que marcan la pauta del cambio de la *ciuitas* episcopal visigoda a la *madina* musulmana. En primer lugar, la desacralización del complejo episcopal, integrado por una basílica y un palacio, y su transformación funcional en un barrio residencial e industrial. Asimismo, el surgimiento de las nuevas estructuras domésti-

cas islámicas, pasándose de un sistema de casas independientes a otro caracterizado por una mayor complejidad y formado por viviendas amplias, consistentes en varias estancias rectangulares en torno a un patio que actúa como eje vertebrador. La existencia de más de un hogar en cada casa sugiere la convivencia de varias unidades familiares[145].

Estas transformaciones en la cultura material y en la forma de los asentamientos son la manifestación de nuevos patrones culturales utilizados por las poblaciones árabes y beréberes asentadas en la Península a raíz de la conquista. En relación con este aspecto y para finalizar el presente apartado, conviene hacerlo con el que debe considerarse uno de los más importantes avances en la investigación sobre la instalación de estas nuevas comunidades humanas en la Península durante el siglo VIII. Me refiero a la necrópolis musulmana de Pamplona, descubierta en el año 2001. Aunque, como hemos visto, la epigrafía funeraria árabe no arroja registros anteriores a la primera mitad del siglo IX en la Península, sin embargo la Arqueología detecta la presencia de enterramientos musulmanes desde el siglo anterior. Así lo revela el hallazgo de un importante cementerio en la Plaza del Castillo, en pleno centro de Pamplona.

El análisis de los restos humanos de este cementerio acredita la presencia de un asentamiento estable en Pamplona durante dicha fase cronológica. Pese a que no ha sido excavado en su totalidad, se han exhumado los restos de casi doscientos individuos, de ambos sexos y de todas las edades, desde perinatales hasta seniles. El ritual funerario indica su adscripción inequívoca a la cultura islámica: deposición del cadáver en decúbito lateral derecho, orientando los pies al NE, la cabeza al SO y el ros-

tro al SE, es decir, la *qibla* o dirección a La Meca. Asimismo, en correspondencia con dicho ritual, los enterramientos revelan una gran austeridad, en fosa simple y sin ajuar. Es importante destacar que los investigadores consideran que esta austeridad no se atribuye a la condición social de los individuos ni a factores económicos, sino «al rigor con que eran acatados los preceptos religiosos». Hasta el momento sólo se ha realizado una única datación por radiocarbono, sobre los restos de uno de los individuos (sepultura núm. 32), varón, cuyos restos arrojan signos de violencia e inhumado siguiendo la orientación islámica. La fecha de su fallecimiento se sitúa entre 714 y 770. Se trata, por lo tanto, de la necrópolis musulmana más antigua datada hasta el momento en la Península[146].

Junto a la cronología, otro dato de enorme interés respecto al origen de la población enterrada en este cementerio radica en la evidencia de manipulaciones dentales intencionales en algunos de los restos correspondientes a mujeres adultas. El análisis de los restos de dos sepulturas evidencia que la mutilación afecta las facetas mesial y distal de incisivos y canino. No se puede descartar la presencia de más individuos con dientes mutilados, al estar parte de la población en fase de estudio. La tipología de las mutilaciones se adscribe a grupos africanos, por lo que parece probable que los restos analizados pertenezcan a poblaciones beréberes llegadas a la Península tras la conquista musulmana[147].

El estudio de la islamización de la Península durante el siglo VIII constituye un tema de considerable amplitud, que aquí sólo ha sido esbozado en algunos de sus rasgos más generales. En cualquier caso, los testimonios analizados permiten comprobar que la conquista de 711 dio

inicio a procesos de arabización e islamización, plenamente reconocibles durante la primera mitad del siglo IX. La pretensión de los autores negacionistas de retrasar la «plenitud» del Islam hasta mediados del siglo IX, con el supuesto «descubrimiento» de Mahoma, y del comienzo de la arabización hasta la segunda mitad del siglo IX, sólo pueden calificarse como entelequias basadas en el soslayo y la tergiversación sistemática de los testimonios históricos. Debemos, pues, a continuación, mostrar los ejemplos más importantes de este *modus operandi,* que define la práctica historiográfica del negacionismo.

Crítica de los postulados negacionistas

Tras la revisión de los principales testimonios que acreditan, tanto en Oriente como en la Península, el comienzo de la formación de la identidad musulmana y el desarrollo de los procesos de arabización e islamización durante el primer siglo de la hégira, equivalente al VII de nuestra era, parece conveniente volver ahora sobre los argumentos negacionistas, con el fin de evidenciar su naturaleza fraudulenta. Así se desprende de las dos actitudes habituales en estos autores que, como ya venimos repitiendo a lo largo del presente estudio, consisten en el soslayo de ciertos testimonios y en la manipulación de otros.

La primera de dichas prácticas constituye una palmaria evidencia de la absoluta inconsistencia del negacionismo, tanto respecto a la inexistencia de una conquista islámica en 711 como a la tardía «plenitud» del Islam a mediados del siglo IX. La difusión de la ideología islámica comienza a realizarse desde el comienzo de la expansión y disponemos en la actualidad de suficientes testi-

monios que acreditan el desarrollo de la islamización y de la arabización en la Península durante el siglo VIII.

De esas evidencias, las monedas de los conquistadores son las que se conocen desde hace más tiempo. Otras, en cambio, se han difundido con posterioridad a 1974, fecha de la publicación de *La revolución islámica en Occidente,* lo que eximiría al autor vasco de la obligación de su conocimiento. Tal es el caso, en particular, de los elementos procedentes del registro material, dado que estas investigaciones se han intensificado durante las últimas tres décadas. Sin embargo, esa misma excusa no puede aplicarse a quienes invocan las ideas negacionistas desde el Arabismo, pues a los académicos profesionales se les exige el seguimiento atento de los desarrollos principales registrados en sus respectivas disciplinas.

Junto al soslayo de los testimonios relativos a los procesos de islamización y arabización durante el siglo VIII, resulta necesario acreditar la segunda metodología negacionista, la tergiversación de los testimonios históricos que utilizan. En este caso, parece apropiado un análisis más específico y pormenorizado, con el fin de desvelar la condición de fraude historiográfico del discurso negacionista.

Antes de entrar en la crítica de estos postulados conviene añadir una última observación previa, relativa a la historiografía. Como dije con anterioridad, tanto *La revolución islámica en Occidente* como *Historia general de al-Andalus,* los dos principales pronunciamientos negacionistas, se caracterizan por practicar un amplio «ninguneo» de la producción académica especializada. No obstante, en sus publicaciones posteriores a 2006 González Ferrín da síntomas de haber empezado a leer, ya que cita estudios académicos especializados. Sin embar-

go, los resultados no han mejorado, ya que resulta evidente que lee bastante mal. En efecto, aunque cita a numerosos y acreditados investigadores en apoyo de sus argumentos, en realidad ninguno de ellos comparte tales ideas, aspecto que González Ferrín silencia de forma sistemática. Más aún, sus desvaríos son radicalmente contrarios a las tesis sostenidas por tales investigadores. Al parecer, pretende soslayar la obviedad de que los autores que maneja en apoyo de sus tesis no comparten sus ideas negacionistas. Ello no tiene nada de casual y nos obliga a concluir que a la tergiversación relativa a los testimonios históricos se añade la que se opera sobre la bibliografía.

La falsa continuidad del arrianismo

El primer postulado negacionista consiste en la afirmación de la pervivencia del arrianismo como factor central en la explicación del proceso de formación de al-Andalus. En efecto, como hemos visto, su propuesta sobre el desarrollo de la islamización en la Península excluye la conquista y postula una difusión de la fe musulmana a través de «oscuros predicadores» de los principios coránicos desde antes del siglo VIII que, en sintonía con el arrianismo, habrían acabado propiciando la decantación del «sincretismo musulmán» a mediados del siglo IX. Los argumentos que Olagüe expone para justificar este razonamiento revelan su peculiar forma de entender el conocimiento histórico, ajena a cualquier atisbo de rigurosidad en el manejo de los testimonios, dado que ese presunto continuismo arriano carece de la más mínima justificación empírica.

Hay, al menos, dos aspectos importantes que se deben precisar en torno a la cuestión del arrianismo, fuertemente distorsionada en el planteamiento de los autores negacionistas. El primero se refiere a su propia difusión tras la llegada de los visigodos y el segundo a su presunta continuidad después de la conversión al catolicismo de Recaredo en 589. Desde el siglo III existen manifestaciones de la existencia de una organización de las comunidades cristianas en la Península. La Iglesia hispana, como el resto de las del ámbito latino, estuvo adscrita de forma mayoritaria al dogma católico desde su formulación en el Concilio de Nicea de 325.

El arrianismo era la fe de los visigodos, quienes, al igual que otros pueblos germánicos, la habían adoptado

como forma de diferenciarse de los cristianos romanos que, en el caso de Hispania, eran predominantemente católicos. La dominación visigoda en la Península comienza a partir del año 507, tras su expulsión del sur de Francia por los francos. Desde este momento se inicia la «cohabitación» de las comunidades arriana y católica y la superposición de sus correspondientes estructuras eclesiásticas. Pese a que el arrianismo estaba asociado a la monarquía visigoda, ni su Iglesia hizo proselitismo entre la población hispana ni ninguno de los reyes arrianos visigodos intentó convertir a dicha fe a sus súbditos romanos[148].

La cohabitación entre ambas comunidades duró unas ocho décadas, hasta la adopción del catolicismo por Recaredo en 589, en el marco del III Concilio de Toledo. Los datos de que disponemos en absoluto permiten hablar de una amplia pervivencia del arrianismo, como pretendía Olagüe. Ya antes del Concilio, tras la conversión personal del rey en febrero de 587, se produjeron síntomas del rechazo a la nueva orientación de su política religiosa. En Mérida se gestó una conspiración encabezada por el obispo Sunna, a la que se unieron varios miembros de la aristocracia, pero fueron neutralizados, siendo el obispo desterrado al norte de África. A comienzos de 589, antes del Concilio de Toledo, hubo otra conspiración encabezada por Gosuinda, la reina madre, y el obispo Uldila. Asimismo, tras el Concilio se produjo una rebelión en Narbona, única reacción violenta a la decisión del rey que está atestiguada. En suma, como afirma Thompson, la protesta arriana contra la conversión católica de Recaredo fue «sorprendentemente débil y poco entusiasta», de tal forma que «después del reinado de Recaredo ya no oímos hablar más del arrianis-

mo». Por otro lado, no puede soslayarse que los obispos Sunna y Athaloc tuvieron el apoyo de grupos católicos, para los cuales, es evidente, la cuestión religiosa no era la fundamental[149].

La ausencia de una fuerte respuesta arriana a la conversión católica se corresponde con la inexistencia de una extensa literatura antiarriana en la época visigoda cuyas escasas manifestaciones, además, se concentran en el siglo VI, durante la fase de cohabitación, desapareciendo tras la conversión de Recaredo. En su *De uiris illustribus,* Isidoro de Sevilla ha preservado la memoria de algunos de estos escritos, hoy perdidos, obra de autores visigodos. Su hermano Leandro, titular de la cátedra episcopal hispalense, elaboró una obra titulada *Opuscula aduersus instituta arrianorum,* de la que sólo sabemos que estaba escrita en forma de preguntas y respuestas. Esta parece haber sido la única muestra de una auténtica literatura antiarriana. No obstante, existen otros testimonios de la preocupación de la jerarquía católica hacia este problema. Así, Profuturo, titular de la sede de Braga, escribió una carta al papa Silverio de la que sabemos a través de la respuesta que su sucesor, Vigila, envió al obispo bracarense en 538. En su epístola, Profuturo abordaba los problemas que el priscilianismo y el arrianismo planteaban respecto al bautismo y la Trinidad. A finales del siglo VI, el obispo Severo de Málaga fue autor de *Libellus aduersus Vincentium,* en la que criticaba la apostasía de Vicente, titular de la sede zaragozana, quien había adoptado el arrianismo[150].

La historiografía especializada, con muy escasas excepciones[151], se muestra desfavorable a la idea de un continuismo arriano después de 589[152]. Aunque la decisión de Recaredo provocó ciertas reacciones contrarias

entre miembros del clero arriano y sectores de la aristocracia, esas resistencias fueron neutralizadas. Por otro lado, el clero católico manifestó un amplio interés por el tratamiento de temas como el bautismo y la Trinidad, relacionados con la polémica arriana, pero también se abordaron otros, tales como el Juicio Final o la virginidad de María. No puede hablarse de una producción literaria considerable sobre temática arriana que denote una especial preocupación por este problema. A partir del siglo VII, los asuntos religiosos que el clero católico y la monarquía combatieron con mayor ahínco fueron el judaísmo y el paganismo[153].

Pese a la ausencia de testimonios en los que apoyar la pretensión del continuismo arriano, Olagüe llega a esa conclusión mediante su particular lectura de las fuentes mozárabes cordobesas. Así lo indica en relación con una carta de Álvaro de Córdoba a su maestro, el abad Esperaindeo, en la que le pide ayuda para refutar las ideas «nebulosas y nefandas» de ciertos herejes[154]. Aunque el autor cordobés no alude a los arrianos en ningún momento de la carta, para Olagüe «no puede haber duda alguna» de que la herejía descrita por Álvaro es el arrianismo[155].

En definitiva, como decía al comienzo de este epígrafe, la idea del continuismo arriano revela a la perfección los prejuicios que rigen la forma de razonar de los negacionistas. Olagüe rechaza la conquista musulmana con el argumento, entre otros, de la inexistencia de fuentes coetáneas, pese estar registrada de forma unánime tanto en las fuentes literarias latinas y árabes como a través del registro arqueológico. Paradójicamente, una de las premisas centrales de su tesis, la pervivencia del arrianismo, carece por completo de toda clase de fundamento, ya

que no hay referencias a este fenómeno en los testimonios históricos posteriores a 589.

La desfiguración de los orígenes del Islam

Más aún que la falsa continuidad del arrianismo, la peor distorsión generada por el negacionismo consiste en la completa desfiguración que provoca respecto a la propia forma de concebir el Islam y al estudio de sus orígenes históricos, en particular en relación con el proceso de codificación del Corán y la misión profética de Mahoma, elementos centrales en la conformación de la identidad islámica.

Cabría comenzar indicando que la vinculación del Islam con el arrianismo no tiene nada de novedoso. Se encuentra ya registrada en el primer comentarista cristiano del Islam, Yuhanna ibn Mansur ibn Saryun (m. 749), conocido como Juan Damasceno, a través de la conocida historia de la relación entre Mahoma y Bahira, a quien el citado autor menciona como «un monje arriano», sin citar su nombre, el cual habría puesto en contacto al futuro profeta con las escrituras cristianas[156]. En realidad, el encuentro con el monje arriano es una estrategia que Juan Damasceno emplea como instrumento para denostar al Islam. En palabras de Tolan: «Juan hace de él un hereje arriano para desacreditar así mejor al islam asociándolo con errores familiares combatidos en los capítulos previos de *Contra los herejes*»[157]. La idea del Islam como «herejía» se ha consolidado a lo largo del tiempo como producto de la minusvaloración del cristianismo hacia una fe religiosa que se erigió, desde el siglo VII, en el desafío teológico y político más importante al que tuvieron que enfrentarse los seguidores de Jesucristo.

Por lo demás, resulta evidente que el Islam presenta determinadas similitudes o aspectos comunes con los dos sistemas religiosos monoteístas a cuya tradición se vincula, el judaísmo y el cristianismo. Sin embargo, ello no permite considerarla una mera derivación subsidiaria de esas creencias. El especialista alemán Hartmut Bobzin, autor de un ameno y riguroso estudio sobre Mahoma, ha sabido expresar esta idea con una claridad muy ilustrativa, por lo que merece la pena reproducir sus palabras[158]:

> «Cualquier nueva religión representa siempre una síntesis entre lo antiguo y lo nuevo; es decir, por un lado, conecta con ideas o ritos recibidos, que son reinterpretados de manera novedosa, y por el otro contiene también elementos nuevos, que en último extremo resultan inexplicables y no derivan del contexto anterior. Esto, aplicado al caso del islam, significa que, aunque adoptara tanto elementos árabes antiguos como diferentes componentes judíos y cristianos, lo cierto es que acabó conformando algo completamente nuevo, que en forma alguna puede considerarse como una mera suma de influencias árabes antiguas, judías y cristianas».

Al margen de estas consideraciones, resulta incuestionable que la vinculación «genética» entre el cristianismo unitario y el Islam constituye un elemento más en la estrategia continuista de Olagüe sobre la caracterización del proceso de formación de al-Andalus. Frente a la evidencia empírica de que la conquista islámica supone una ruptura en la trayectoria histórica de la Península, debi-

do a la preponderancia de los elementos foráneos, árabes y beréberes, Olagüe sostiene la tesis contraria: «ninguna quiebra en el siglo VIII»[159]. Desde el punto de vista conceptual, no deja de resultar llamativo que la denominada «revolución islámica» se caracterice en términos de continuidad, lo que debemos considerar otra de las aportaciones más originales del negacionismo.

La insistencia en el continuismo constituye una de las marcas de identidad de las tesis negacionistas. El autor de *Historia general de al-Andalus* se adscribe al paradigma de la «revolución islámica» acuñado por Olagüe y eleva el continuismo al rango de clave explicativa general del pasado. Dicho con sus propias palabras «en historia no hay solución de continuidad» ya que «todo es hijo de lo anterior, a lo que modifica ligeramente»[160]. Se trata, por lo tanto, de la afirmación simultánea de dos ideas antagónicas, «revolución» y «continuidad». Cabe entender, por lo tanto, que el negacionismo plantea un novedoso concepto historiográfico, el de «revolución continuista», cuyo contenido exacto, sin embargo, queda en incógnita, dado que los partidarios de tan peculiar forma de entender el pasado no explican su significado, práctica que, por otro lado, resulta inherente a la peculiar metodología de estos autores.

Más aún, como en otras ocasiones, González Ferrín vuelve a demostrar su capacidad para superar los desvaríos del maestro. En una nueva expresión de su acreditada afición a negarse a sí mismo, la elevación del continuismo al rango de clave explicativa del pasado no le impide sostener, al mismo tiempo, que «la historia es, en esencia, movimiento»[161]. Se trata, sin duda, de un nuevo logro conceptual del negacionismo, pues la conjugación de ambos postulados nos sitúa ante la inquietante alter-

nativa de decidir si la historia consiste en el movimiento de la continuidad o, tal vez, en la continuidad del movimiento, siempre con «ligeras modificaciones».

Sea de ello lo que fuere, la exaltación del continuismo acredita la filiación nacionalista del negacionismo que, en el caso de Olagüe, se vincula al discurso españolista integrador, mientras que en el de González Ferrín se remite al andalucismo, como ya se comentó en el primer capítulo. La expresión de este continuismo es la habitual de todo esencialismo y consiste en la apelación al «genio» autóctono como factor primordial en la valoración del pasado. En palabras de Olagüe, tras las «crisis revolucionarias» que marcan el final de la época visigoda, «empiezan a llegar desde oriente fermentos que alcanzarán en el siglo IX una gran importancia», ya que, gracias a ellos, «se enardece de nuevo el genio hispano con las ideas que le aporta la civilización árabe»[162]. La misma perspectiva se mantiene en su discípulo: «la transformación de Hispania en Al Ándalus [*sic*] se hace desde dentro»[163]. Continuismo y esencialismo constituyen premisas básicas de todo discurso historiográfico nacionalista, lo que resulta perfectamente consistente con las afinidades fascistas de Olagüe, así como con la amplia difusión de su obra, y de la de su epígono académico actual, en los medios del andalucismo islamizante.

La insistencia en la dimensión autóctona de al-Andalus y la pretendida vinculación «genética» entre el unitarismo arriano y el Islam se contradicen con el resto de los postulados negacionistas. En efecto, la lógica del planteamiento de la «descendencia genética» exigiría un surgimiento espontáneo del Islam en la Península, como resultado del proceso de evolución de las ideas religiosas, desde el sincretismo arriano al musulmán. Sin em-

bargo, la realidad es que los negacionistas asumen la procedencia foránea del elemento central del concepto de «revolución islámica», es decir, el propio Islam. Por su parte, como vimos con anterioridad, para el autor de *Historia general de al-Andalus,* el Islam llegó «injertado» entre los contingentes de 711, aunque sin «dogmatismo reconocible» y como mera «variedad de indudable reconocimiento previo».

No menos profundas e inverosímiles contradicciones implica la disociación que los negacionistas plantean entre el texto coránico, por un lado, y la idea de la misión profética de Mahoma, por otro. Como veíamos antes, Olagüe considera que «la lenta propagación de los principios coránicos» pudo haber comenzado incluso antes de 711, como producto de la acción de «oscuros propagandistas», cuya labor no ha dejado rastro alguno. Al mismo tiempo, Olagüe afirma la ausencia de Mahoma en las creencias religiosas de la Península hasta mediados del siglo IX. Se trata de una de las típicas incoherencias de Olagüe, consistente en la afirmación simultánea de dos postulados contradictorios.

La imposibilidad de admitir de manera simultánea ambas ideas resulta obvia para cualquier persona medianamente familiarizada con la lectura del Corán, dado que en el libro sagrado del Islam se menciona de forma repetida a Mahoma, tanto por su nombre propio (*Muhammad*) como mediante alusión a su condición profética. Así pues, la posibilidad de una difusión del Corán en la Península desde antes del siglo VIII sin que Mahoma fuese conocido hasta mediados del siglo IX sólo podría explicarse por dos motivos. Por un lado, es posible que el autor vasco, y quienes le siguen, hayan efectuado lo que denominan una «lectura inteligente» del

Corán[164], consistente, al parecer, en saltarse los versículos donde se menciona a Mahoma. No cabe descartar esta opción, dada su acreditada condición de indocumentados. Por otra parte, podría también suceder que, en realidad, lo que los negacionistas quieren decirnos es que esos «oscuros propagandistas» que fueron difundiendo las creencias coránicas por la Península desde antes del siglo VIII y hasta mediados del IX quitaron las hojas que hablan de Mahoma. Bien pensado, también resulta posible que se les cayeran inadvertidamente. En este caso, el problema sería una inadecuada e insuficiente explicación por parte de los negacionistas de sus propios postulados.

En tiempos más recientes, el negacionismo académico ha insistido en esta falsa disociación entre el Corán y Mahoma implícitamente establecida por Olagüe, mencionándola como la distinción entre «hecho coránico» y «hecho islámico». El primero se corresponde con la vida y obra de Mahoma, mientras que el segundo se inicia a partir del comienzo del califato, con Abu Bakr, primer sucesor del Profeta[165]. Las premisas de esta disociación no se explican, debido a que, como ya sabemos, los adeptos a la «historiología» están exentos de la obligación de justificar sus afirmaciones, que es cosa propia de «legajistas».

La disociación entre «hecho coránico» y «hecho islámico» constituye otra entelequia que sólo existe en la mente de los negacionistas. La palabra *islam* se menciona ocho veces en siete azoras coránicas distintas[166]. También conviene recordar que una de estas aleyas (3:19) está registrada en las inscripciones de la mezquita de la Cúpula de la Roca de Jerusalén, el más antiguo testimonio datado del registro coránico, fechado en época del califa Abd al-Malik (año 72 h/691-692). El sentido de

este versículo resulta inequívoco: «ciertamente, la religión, para Dios, es el islam». Podrá admitirse que el Corán no contiene todo lo que, en algún momento determinado, haya sido definido como «islámico» por distintas instancias (políticas, jurídicas, teológicas, etc.), pero parece evidente que todo lo comprendido en el Corán debe definirse como tal. Por cierto, también conviene recordar que dichas inscripciones mencionan un total de seis veces a Mahoma.

Al hilo de la referencia a las inscripciones coránicas de la Cúpula de la Roca, parece adecuado revisar ahora la afirmación relativa a la inexistencia de «Corán escrito» antes de 72 h/691-692, que denota dos cosas. Primero, que González Ferrín ignora la diferencia entre lo preservado y lo existido y, en segundo lugar, que desconoce los más recientes avances en el estudio del proceso de codificación del Corán. Por pura lógica, las inscripciones de la Cúpula de la Roca obligan a admitir la existencia de una tradición coránica escrita previa. Sería una casualidad imposible que se haya preservado, precisamente, el primer «Corán escrito» que existió. En realidad, como ya hemos visto, los máximos especialistas actuales no dudan en afirmar la existencia de una tradición coránica escrita previa a las inscripciones de la Cúpula de la Roca. Manuscritos como el texto original de Saná 1 o el *codex* parisino-petropolitano han sido datados por los especialistas en función de métodos paleográficos, textuales y radiocarbónicos en fechas anteriores. Por lo tanto, es radicalmente falso pretender la inexistencia de «Corán escrito» antes de 72 h, ya que un conjunto cada vez más consistente de evidencias históricas indica lo contrario.

González Ferrín completa estas falacias sobre el proceso de transmisión del texto coránico con otras, no menos considerables, relativas a la naturaleza islámica del contenido de las inscripciones coránicas de la mezquita de la Cúpula de la Roca, señalando no sólo que «difieren un tanto del texto coránico tal y como lo conocemos» y que se trata de «citas coránicas que no se corresponden con el texto coránico al uso», ya que «el texto coránico siguió evolucionando», sino que «esas inscripciones coránicas no aparecen en el Corán», afirmación, esta última, muy reveladora de su ya acreditada rigurosidad conceptual (si no aparecen en el Corán, ¿por qué las califica de coránicas?).

Ignoro qué edición del texto coránico que maneja González Ferrín, tal vez alguna de origen «helénico» o exclusiva para especialistas en «historiología». En cualquier caso, lo que se da en las inscripciones de la Cúpula de la Roca son, en ciertos casos, fusiones de varias aleyas, y añadidos de *basmala* al comienzo de otras. Esta clase de alteraciones respecto a la vulgata coránica son práctica habitual en la epigrafía islámica de todos los tiempos y se pueden apreciar en inscripciones realizadas en fechas avanzadas, en las que ya no existe debate sobre la existencia de dicha vulgata[167]. Por lo tanto, los textos de la Cúpula de la Roca son coránicos y revelan un avanzado estado de codificación del libro sagrado islámico.

Al margen de estas consideraciones, el reconocimiento por González Ferrín de la existencia de «Corán escrito» desde 72 h/691-692 nos obliga a preguntar qué impide hablar de un identidad islámica en 92 h/711, es decir, veinte años más tarde. La constatación de esta contradicción nos conduce a otro de los aspectos más inconsis-

tentes del fraude negacionista. La insistencia en retrasar la conformación de la identidad islámica hasta los siglos VIII-IX no puede ser calificada más que de auténtica puerilidad. Esta idea se remite de forma permanente a una noción de «plenitud» cuyas premisas nunca se establecen con precisión. Si por «plenitud» se entiende la conformación diferenciada de las cuatro «escuelas» jurídicas clásicas, resulta evidente que ello representa un estadio mucho más avanzado de la evolución de la doctrina musulmana. Ahora bien, eso en ningún modo significa la ausencia durante el primer siglo de la hégira de una identidad islámica con perfiles visibles que permiten diferenciarla de otras creencias religiosas. Aplicado al ámbito de la historia del cristianismo, la actitud de Olagüe y González Ferrín equivaldría a negar la existencia de «auténticos» cristianos con anterioridad al año 325, fecha del concilio de Nicea, debido a que, antes de esa fecha, no se había producido una afirmación «oficial» del dogma de fe.

La revisión de los planteamientos negacionistas exige proceder a una crítica sistemática de su peculiar terminología. Como veíamos al principio del capítulo, dichos autores, motivados, al parecer, por la melancólica constatación de que «ya nadie sabe nada» de la historia de las ideas religiosas[168], plantean una innovadora forma de concebir el Islam, basada en la existencia de dos grupos, o tal vez dos fases. Aunque el contenido concreto de cada una de ellas no se especifica, sí queda constancia de que atribuyen a Mahoma un papel decisivo en el definitivo establecimiento de la «plenitud» islámica. Este aspecto se manifiesta a través del empleo de un vocabulario técnico de cuño propio, inexistente en las fuentes históricas y en la bibliografía especializada, cuyo sentido preci-

so no siempre aclaran, lo que impide conocer su contenido conceptual.

En el caso de Olagüe, dicha terminología se remite a las categorías de «premusulmán» o «unitarios premusulmanes», «auténtico creyente», «mahometano», «auténtico mahometano» y «auténtico musulmán». Por su parte, el autor de *Historia general de al-Andalus* amplía este vocabulario, enriqueciéndolo con expresiones aún, si cabe, más originales. Junto al de «mahometano» y al ya mencionado de «variedad de indudable reconocimiento previo» injertado en los aventureros o contingentes germanos que llegan en 711, se añaden los de «islam como tal», «musulmanes como tal», «pre-islam»[169] y «proto-islámico»/«proto-musulmanes»[170], todos ellos inéditos en las fuentes históricas y en la bibliografía especializada. La cuestión que se suscita es la del sentido de esta terminología y su relación con los conceptos de «Islam» y «musulmán».

El único de los vocablos citados que no consiste en una acuñación negacionista es el de «mahometano», viejo galicismo que, en la actualidad, ha quedado obsoleto, ya que tanto en la lengua común como en la académica se utiliza la palabra «musulmán» para referirse a los seguidores del Islam. No obstante, el *Diccionario* de la Real Academia de la Lengua mantiene la voz en su última edición, indicando que «mahometano» se refiere al que profesa la religión islámica, mientras que «musulmán» designa al que profesa la religión de Mahoma. Se trata de un curioso cruce de significados, ya que se vincula «mahometano» con Islam y musulmán (que viene de «islam») con Mahoma. Al margen de este aspecto, parece evidente que el significado común de ambos tér-

minos es el mismo, ya que la religión de Mahoma es el Islam.

Dada la obsolescencia de la denominación «mahometano», se suscita la duda de si Olagüe y sus seguidores lo usan como sinónimo de «musulmán» o le atribuyen otro significado distinto. Al parecer, se trata de algo diferente, dado que, como hemos visto, se atribuye a «la aceptación de Mahoma como profeta» un carácter definitorio en el «islam como tal», frente a la mera «variedad de indudable reconocimiento previo» injertada en los visigodos, suevos, alanos, vándalos, bizantinos y demás mercenarios que, en 711, llegan a la Península desde el norte de África. Así lo ratifica González Ferrín, en una afirmación que realiza al hilo del supuesto «descubrimiento» de Mahoma por Eulogio de Córdoba en el monasterio navarro de Leire: a partir de entonces «ya los musulmanes sí eran mahometanos»[171]. Así pues, «mahometano» sería el «islam como tal», lo que se contrapone al «proto-islam» de los «proto-musulmanes», a quienes Mahoma resultaría, desconocido o, tal vez, irrelevante, si bien se trata de un aspecto que los negacionistas no aclaran.

A veces esta contraposición se expresa mediante otros términos, por ejemplo «islam como religión independiente» frente a mera «inquietud monoteísta»[172]. Dado que en 711 el Islam aún no posee un «dogmatismo reconocible», se trata, en realidad, de «proto-islam», que debemos considerar equiparable a la «variedad de indudable reconocimiento previo» que venía injertada en los germanos, los «monoteístas inquietos». Cabe preguntarse si sería ese estado de «inquietud» el que les llevó a trasladarse con su «injerto» a la Península en 711. Asimismo, al tratarse de dos fases sucesivas, se infiere que los «mahometanos» no llegaron a coexistir con los «in-

jertados», a diferencia de lo sucedido entre neandertales y cromañones.

La utilización de toda esta novedosa terminología, totalmente ausente de las fuentes y la bibliografía especializada, y la insistencia en la pervivencia del arrianismo, nos obliga a concluir este apartado con unas reflexiones finales. Como se ha visto con anterioridad, los negacionistas son extremadamente radicales a la hora de exigir testimonios explícitos que acrediten la conformación de la identidad islámica. Dicho en palabras de González Ferrín, con su habitual inelegancia: «el medievalismo hispano más mostrenco se agarra, precisamente, a crónicas en las que se habla de caldeos —los malos bíblicos por excelencia— para hacer aparecer en escena a unos demasiado tempraneros musulmanes»[173]. De entrada, resulta contradictoria la permanente apelación a los testimonios por parte de quien considera que, hasta el siglo IX, todo es «pura recreación cinematográfica». Al margen de este aspecto, la lógica de esta argumentación revela, una vez más, la naturaleza fraudulenta del negacionismo.

En efecto, si para poder afirmar que la conquista de 711 fue realizada por contingentes islámicos se exige que la palabra «musulmanes» aparezca registrada en testimonios «coetáneos», lo mismo debería aplicarse, entonces, respecto a la pervivencia del arrianismo. Cabría preguntar a los negacionistas cuáles son las fuentes «coetáneas» a 711 que hablan de la presencia de arrianos en esa fecha. La *Continuatio hispana* de 754, como recuerda Wolf, alude a conflictos religiosos datados entre 721 y 750, pero no mencionan a los arrianos. Tampoco lo hacen otras fuentes que registran cuestiones similares a lo largo del siglo VIII[174].

De manera similar, González Ferrín debería aportar las evidencias documentales, siempre «coetáneas», en las que aparezcan términos y expresiones como «unitarios premusulmanes», «proto-musulmanes», «pre-islam», «inquietud monoteísta» y «variedad de indudable reconocimiento previo». Como el lector puede imaginar, tales testimonios no existen, lo que obliga a concluir que los negacionistas tienen un peculiar sentido de la metodología, que vuelve a revelar su impostura. La imperiosa exigencia de suministrar pruebas y testimonios «coetáneos» sólo recae, al parecer, sobre los aburridos «legajistas», entregados a la triste labor de engañar a la sociedad con la «historia oficial». En cambio, los imaginativos adeptos a la «historiología» están autorizados a realizar toda clase de afirmaciones, a cual más disparatada, sin necesidad de aportar testimonio alguno que las justifique.

La naturaleza fraudulenta del negacionismo también queda acreditada a través del uso sesgado y tergiversador que González Ferrín realiza de la historiografía especializada, utilizándola en apoyo de sus ocurrencias, cuando, en realidad, ninguno de los investigadores que cita las comparten. Al igual que hace respecto a Hoyland, como ya vimos en un apartado anterior, dicho arabista se remite a Tolan[175] para tratar de «arrimar el ascua a su sardina» y dar consistencia académica a sus pretensiones. Sin embargo, olvida referirse a contenidos importantes de la obra del medievalista norteamericano. Por ejemplo, sus explicaciones sobre la naturaleza de los primeros testimonios de autores cristianos relativos a la expansión árabe y a la identidad islámica. Ya he repetido con anterioridad cómo Tolan insiste en que las palabras «musulmán» e «islam» son desconocidas en las len-

guas europeas antes del siglo XVI, con muy escasas excepciones. ¿Querrá ello decir, siguiendo la lógica de los negacionistas, que hasta el siglo XVI no hubo «auténticos musulmanes», sino tan sólo «monoteístas inquietos»? Resulta obvia la razón por la cual González Ferrín soslaya por completo este y otros aspectos de la obra de Tolan: de la misma forma que omite sistemáticamente todas las fuentes que contradicen sus elucubraciones, ignora los resultados de los estudios especializados que revelan las profundas contradicciones e incoherencias del negacionismo.

Otro ejemplo de esta peculiar forma de empleo de las publicaciones ajenas se refiere al especialista, también norteamericano, Kenneth B. Wolf, cuyo artículo de 1986 relativo a los más antiguos testimonios cristianos peninsulares sobre el Islam habla en todo momento de la conquista musulmana y destaca las referencias de dichas fuentes a Mahoma como profeta de los sarracenos, entre ellas la crónica de 754. En cambio, González Ferrín, que maneja dicha publicación, soslaya por completo ese aspecto y, en cambio, sostiene que esa crónica no cita a Mahoma, en lo que representa una de sus más palmarias manipulaciones textuales[176]. El afán de dicho arabista por recurrir a las publicaciones académicas, algo que hasta 2006 parecía carecer de relevancia en su agenda, no es más que otra estrategia del negacionismo. Obedece, sencillamente, a la necesidad de darse cierto lustre con la acumulación de referencias bibliográficas «de prestigio» para otorgar a sus ideas una apariencia de rigurosidad. Nada más lejos de la realidad, ya que ninguno de los autores que maneja se adhiere, ni de lejos, a semejante fraude.

Dado que los postulados negacionistas carecen de todo apoyo documental e historiográfico, deberían, a lo sumo, ser catalogados como expresión de una determinada forma de recreación literaria del pasado. Al pretender hacerse pasar por conocimiento histórico alcanzan el rango de impostura. El tratamiento de las fuentes literarias mozárabes por Olagüe y sus seguidores ratifica de forma plena esta caracterización.

La manipulación de los textos mozárabes

La desfiguración de los orígenes del Islam y del proceso de formación de una sociedad árabe e islámica en la Península alcanza su mayor grado de intensidad en el tratamiento por parte de Olagüe de los textos de los autores cristianos de al-Andalus, los mozárabes. El seudohistoriador vasco hizo un uso intenso de estas fuentes, de cuya lectura pretendió obtener argumentos determinantes para sus tesis. Como vimos con anterioridad, otorgaba una gran relevancia a la presunta ausencia de referencias explícitas a los musulmanes o a Mahoma en textos mozárabes antes de mediados del siglo IX, lo que consideraba evidencia decisiva de la «revolución islámica», la tardía decantación del «sincretismo arriano» en el «sincretismo musulmán». En realidad, según vamos a comprobar, la utilización que Olagüe hizo de los textos mozárabes consiste en una clamorosa manipulación de las fuentes históricas, lo que obliga a reducirlo a su verdadera condición, que no es sino la de un vulgar falsario o timador.

En primer lugar, conviene establecer ciertas aclaraciones respecto a la difusión del conocimiento del Islam entre los autores mozárabes, de acuerdo con lo que pien-

san en la actualidad los especialistas, cuyas ideas se alejan bastante de lo que plantean los negacionistas. Como ya hemos tenido oportunidad de analizar, los cronistas cristianos peninsulares del siglo VIII «exhiben un volumen de información notable, aunque no siempre sea correcta, sobre las vicisitudes de la expansión política árabe por el Mediterráneo». Asimismo, respecto a las cuestiones religiosas, en la Córdoba de mediados del siglo IX «un amplio volumen de información acerca de la religión islámica» era accesible a los cristianos, una información que, además, se presentaba en un grado «bastante actualizado». Cuestión distinta es la utilización que de ella hicieron dichos autores, aspecto que está directamente relacionado con la naturaleza polémica y antiislámica de unos comentarios que, en conjunto, presentan un carácter «fragmentario, reticente, alusivo, más proclive a la insinuación y a la consigna contundente que a la exposición sistemática y la argumentación racional»[177].

Por otro lado, resulta, asimismo, necesario, refutar la utilización por parte de los negacionistas del argumento *ex silentio:* es totalmente falso que los cristianos peninsulares no generasen una literatura polémica antimusulmana. Siguiendo a Wolf, podemos decir que, antes de las obras de Eulogio de Córdoba, a mediados del siglo IX, se escribieron en la Península al menos tres tratados de este género, de cuya procedencia y contenido, sin embargo, no tenemos abundante información[178]. A lo largo de este epígrafe me referiré a ellas de forma más detenida. Es cierto, en cambio, que en la literatura de autores cristianos anteriores a mediados del siglo IX no se desarrolla con particular intensidad la polémica antiislámica, lo cual, sin embargo, se explica por motivos que nada tienen que ver con las elucubraciones de los negacionistas

La conquista islámica supuso el establecimiento de sólidos vínculos entre la administración musulmana y la jerarquía católica, en particular el episcopado. M. Acién enfatizó la importancia de este aspecto, definiéndolo como la simbiosis entre ámeles o gobernadores árabes (*ummal*) y obispos, «con la finalidad de lograr la conjunción de poder coactivo, censos y diezmos»[179]. Esta acomodación a las nuevas circunstancias explica, en gran medida, lo relativo a la literatura antimusulmana. Como señala Tolan, «emires y califas llevaron a su corte a los obispos más importantes, sentándolos en un lugar distinguido entre los cortesanos en las recepciones de dignatarios extranjeros y en otros actos oficiales». De esta manera, la elite episcopal católica, capacitada para polemizar con los musulmanes, por su formación teológica cristiana y sus conocimientos de árabe, no tenía ningún interés en indisponerse con las autoridades islámicas. Lo contrario, como indica el citado autor, «supondría socavar su precaria situación de intermediarios privilegiados entre los dirigentes musulmanes y las masas cristianas»[180].

Dicho esto, el silencio de Elipando sobre el Islam se explica debido a causas totalmente lógicas, que nada tienen que ver con las fantasías de Olagüe. Las obras que se conservan de este autor se refieren a la polémica del adopcionismo, una controversia teológica que surgió dentro de las comunidades cristianas peninsulares en torno a la personalidad, divina y humana, de Jesucristo. Dado que el problema se refería a aspectos de las propias creencias cristianas, sería totalmente ilógica la presencia de alusiones o referencias al Islam en textos destinados a polemizar sobre la naturaleza de Jesucristo.

Como decía más arriba, en la Península se escribieron al menos tres tratados de polémica antiislámica antes de mediados del siglo IX. Tal vez la más antigua fuese la *Disputatio Felix cum sarraceno* que Alcuino de York atribuye a Félix, obispo de Urgel, pues debe datarse durante el siglo VIII. Aunque Urgel se encontraba muy alejada del centro del poder islámico en la Península, Wolf considera probable que estuviese bajo control del gobernador musulmán de Zaragoza cuando Félix escribió su tratado[181].

Aparte de esta obra, de la que apenas conocemos el título, el propio Eulogio de Córdoba, en su *Memorial de los santos* (I, 7), atribuye una obra de controversia teológica a Esperaindeo, abad del monasterio de Santa Clara, una de las principales figuras de la comunidad cordobesa de la primera mitad del siglo IX. No resulta extraño que un personaje como Esperaindeo fuese autor de una de las primeras reacciones doctrinales frente al Islam, ya que el monacato representa la resistencia militante frente la aculturación y la dominación musulmana, a diferencia de la actitud acomodaticia del episcopado. Es muy poco lo que conocemos del tratado, que Eulogio califica de «opúsculo» y debió constar de, al menos, seis apartados. Respecto a su contenido indica que en él se abordaba la idea islámica del Paraíso, que la mentalidad puritana del católico Eulogio asimila a un lupanar[182]:

> «Un varón elocuentísmo, gran lumbrera de la Iglesia en nuestros tiempos, el abad Esperaindeo, al mover su pluma contra las necedades de este impío e intentar refutar en una sola obra algunos de sus extravíos, trató de esta cuestión en el sexto capítulo de dicho opúscu-

> lo, haciendo como si pusiera una objeción en boca de aquellos adoradores y mostrando luego su opinión. Dice así: "En el tiempo futuro, cuentan, todos seremos llevados en triunfo al Paraíso; así, pues, Dios nos otorgará mujeres bellas, hermosas por encima de la naturaleza humana y dispuestas para nuestro placer". Respuesta: "Pues en absoluto van a alcanzar los vuestros el estado de santidad en el Paraíso si ambos sexos se dan al ejercicio de una lúbrica lujuria. Eso no será el Paraíso, sino un lupanar y un lugar de lo más obsceno, porque el Señor, al preguntarle los fariseos de quién sería esposa en la resurrección la mujer que según la ley de Moisés se había casado con siete hermanos para salvar la descendencia de la familia, contestó: Os equivocáis por ignorar las escrituras y el poder de Dios; los hijos de este mundo tomarán mujer o marido, más en la resurrección ni mujer ni marido tomarán, sino que serán como los ángeles de Dios en el cielo"».

Wolf considera que el «opúsculo» de Esperaindeo debió escribirse hacia las décadas de 820-830[183]. No parece innecesario recordar que, precisamente en esta misma época, primera mitad del siglo IX, puede fecharse el tratado de Ibn Habib sobre el Paraíso (*Kitab al-firdaws*), al que me referí con anterioridad en este mismo capítulo, lo que hace perfectamente verosímil esta refutación del abad Esperaindeo. Sus alusiones al Paraíso musulmán como lupanar revelan el conocimiento de la figura coránica de las huríes[184], jóvenes vírgenes que pueblan el Pa-

raíso como premio para el buen creyente y que turbaban las castas mentes de los monjes católicos cordobeses.

El tratado antiislámico del abad Esperaindeo revela a la perfección la manipulación que Olagüe realiza sobre los textos mozárabes. En efecto, el seudohistoriador vasco afirma que «las obras cristianas, escritas por personalidades de la primera parte del siglo IX como las del abate Esperaindeo, no sueltan prenda ni sobre Mahoma, ni sobre su doctrina»[185]. En realidad, Olagüe no ignora que Esperaindeo escribió dicho tratado, si bien niega que fuese una refutación de la doctrina islámica. Admite que la concepción lujuriosa del Paraíso «pertenece al mundo sugerido por el Profeta». Sin embargo, elude la cuestión a través del expediente del difusionismo religioso, pues se pregunta de forma retórica, refiriéndose a Mahoma: «¿es la idea original suya o se trata de un lugar común como ya lo han sugerido varios eruditos?». Sin mencionar a ninguno de esos «eruditos», a continuación responde a la pregunta que él mismo se formula, vinculando la idea lujuriosa del Paraíso a la tradición arriana: «es probable que haya sido utilizado el concepto por sectas orientales muy antiguas. Acaso lo empleasen ciertos partidarios del arrianismo. Mahoma como en tantos otros casos hubiera asimilado la idea y la hubiera incluido en las descripciones del Paraíso que inserta en el Corán». Así pues, aunque denota conocer la idea islámica del Paraíso, «en el mejor de los casos, Esperaindeo ha oído campanas, pues ignora el Islam»[186]. Con la naturalidad que lo caracteriza, Olagüe soslaya el problema que los testimonios históricos plantean a sus dislates sobre el proceso de islamización.

La incapacidad de Olagüe para el manejo de los textos históricos vuelve a quedar de manifiesto en relación con

la polémica teológica sostenida a mediados del siglo IX entre dos destacados miembros de la comunidad cristiana de al-Andalus, el obispo Hostegesis de Málaga, de un lado, y Sansón, abad del monasterio cordobés de Peñamelaria, de otro. El obispo formuló graves acusaciones contra el abad, quien fue condenado en un Concilio celebrado en Córdoba en 859. Para defenderse, Sansón escribió su *Apologético*, en el que revisaba y rechazaba las imputaciones que Hostegesis lanzó en su contra. Entre ellas figuraba la crítica del abad a una antífona que se cantaba en la liturgia eclesiástica (*Apologético*, II, 5, 2).

Olagüe considera que la cita de la antífona en la obra de Sansón constituye una evidencia de la pervivencia arriana en esa época: «había, pues herejes en Andalucía por aquellas fechas tan tardías. Lo confirmaba también su contemporáneo el abate Sansón, en su libro *Apologeticus*, escrito hacia 864»[187]. Esta afirmación de la existencia de herejes en fechas tan avanzadas no encaja con las propias tesis del autor, que postulan la decantación del sincretismo arriano en el unitarismo islámico a mediados del siglo IX, tras el «descubrimiento» de Mahoma por Eulogio de Córdoba en el monasterio navarro de Leire hacia 848. Sea de ello lo que fuere, el problema de la antífona no acredita, en absoluto, la pervivencia arriana, sino todo lo contrario, pues el propio Sansón deja claro que el arrianismo constituye un aspecto del pasado (*pridem*), que vincula a los «antiguos» (*ab antiquis*), sin hacer referencia alguna a su continuidad en el presente (*Apologético*, II, 15, 2)[188]:

> «Yo no escribí esto en sus copias, sino que fue quizás el autor o el corrector de la antífona. Y si el autor la dio a conocer de manera

> que ponía aposento del reino o del vientre, palabras ambas que designan una misma cosa, debe echarse la culpa al escribano, que fue quien la adulteró. Pero si no, es que casualmente fue divulgada por los antiguos que, sometidos a la herejía de Arrio, ocupaban España hacía tiempo y afirmaban que la divinidad del Hijo de Dios fue Creada».

Los ejemplos de Esperaindeo y Sansón denotan la evidente actitud tergiversadora de Olagüe, quien no duda en manipular los textos para adecuarlos a sus elucubraciones sobre la larga pervivencia del arrianismo y la ignorancia de Mahoma entre los cristianos cordobeses hasta mediados del siglo IX. No obstante, el ejemplo más importante de esta práctica es el relativo al ya comentado pasaje de la obra *Apologético de los mártires* en el que Eulogio de Córdoba afirma haber encontrado en la biblioteca del monasterio navarro de Leire una biografía de Mahoma. Mediante una sencilla tergiversación textual, que vamos a analizar a continuación, Olagüe interpretó esta referencia en clave de auténtico «descubrimiento»: en 857, fecha admitida de redacción del *Apologético,* los cristianos de Córdoba, la capital política, cultural y religiosa de al-Andalus, habrían tenido, por vez primera, conocimiento de la existencia de una fe nueva, el Islam, distinta a la herejía arriana a la que ellos creían haber estado combatiendo.

Hay dos aspectos que invalidan por completo la lectura que Olagüe hizo del citado texto de Eulogio, cuya versión latina reza: *subito in quadam parte cuiusdem opusculi hanc de nefando uate historiolam absque auctoris nomine reperi*[189]. La versión del fundador del nega-

cionismo fue: «de repente, descubrí en una parte cualquiera de un opúsculo anónimo la historieta de un profeta nefando». La clave de la manipulación del autor vasco radica en el empleo del indefinido para referirse al objeto del descubrimiento («un profeta nefando»). En efecto, el texto de Eulogio no puede traducirse así, según revelan todas las versiones publicadas hasta el día de hoy. Olagüe hubiera podido darse cuenta recurriendo a la efectuada por Agustín S. Ruiz en 1959: «de improviso cayeron mis ojos en las páginas de un opusculito, sin nombre de autor, que contenía la historieta siguiente acerca *del nefando profeta*»[190] (la cursiva es mía). Sin embargo, el autor de *La revolución islámica en Occidente* prescinde de esta versión, la única editada en castellano en su época, por motivos que resultan obvios. Las más recientes traducciones ratifican plenamente la de Ruiz. Así sucede con la de M.ª J. Aldana: «de repente hallé en una parte de cierto opúsculo esta breve historia acerca *del nefando profeta,* sin el nombre de su autor»[191], mientras que la de P. Herrera Roldán dice: «de repente descubrí en una parte de un opúsculo esta breve historia anónima acerca *del abominable profeta*»[192]. Lo mismo se observa en versiones editadas en otros idiomas, como el francés[193].

La tergiversación textual no puede ser más sencilla, aunque, al mismo tiempo, más efectiva. Donde Olagüe usa el indefinido, en realidad debe figurar el artículo determinado. Eulogio no habla de «un profeta», sino de «el profeta». Este simple cambio resulta suficiente para argumentar el presunto desconocimiento de Mahoma entre los cristianos cordobeses a mediados del siglo IX, uno de los fundamentos centrales de la tesis negacionista y, a la vez, una de las falacias más difundidas por los di-

vulgadores de este fraude historiográfico, similar a la tergiversación de los dinares bilingües. Si Eulogio, viviendo en Córdoba, capital del Estado omeya andalusí, no había oído jamás hablar de Mahoma, ello era prueba inequívoca de que no podía existir una identidad religiosa «plenamente» islámica en esas fechas.

Por su parte, González Ferrín suscribe a pies juntillas la manipulación textual de Olagüe, lo que resulta insólito en un autor académico, volviendo a evidenciar su incapacidad para elaborar análisis históricos rigurosos. Más aún, no pierde la oportunidad de aportar añadidos de su propia cosecha que distorsionan, aún más si cabe, el sentido del texto del cabecilla de los mártires cordobeses. Así, cuando afirma que «el viajero se pregunta quién es ese Mahoma», aspecto por completo ausente del texto de Eulogio, como hemos podido comprobar. Ello revela que, siguiendo su práctica habitual de desdén por las fuentes, probablemente ni siquiera se ha molestado en leer el texto de Eulogio. González Ferrín concluye añadiendo que resulta «a todas luces impactante» que los autores mozárabes «no hubieran oído hablar de Mahoma»[194]. En realidad, teniendo en cuenta su negación de la presencia del nombre de Mahoma en los dinares reformados de Abd al-Malik, en los dinares bilingües de al-Hurr y en la *Continuatio hispana*, no tiene nada de extraño que el citado arabista suscriba la tergiversación efectuada por Olagüe sobre el texto de Eulogio.

Junto a la falseadora traducción, otras consideraciones permiten desmentir las elucubraciones desarrolladas por Olagüe al hilo del texto de Eulogio. Me refiero a la cuestión de la procedencia geográfica y cronológica del manuscrito que contenía la biografía de Mahoma encontrada por Eulogio en la biblioteca del monasterio de

Leire. Dicha obra se titulaba *Notitia de Mahmeth pseudo Propheta* y representa la tercera de las obras de polémica antimusulmana escritas en la Península antes de mediados del siglo IX. El manuscrito consultado por Eulogio no se ha preservado, de forma que, en la actualidad, podemos conocer el texto de la biografía de dos formas. Una indirecta, a través de transmisión textual, contenida en el *Apologético de los mártires* de Eulogio[195], y de una carta de Juan Hispalense a Álvaro de Córdoba. Asimismo, existe una tradición manuscrita, integrada por cuatro códices de procedencia riojana datados entre los siglos X y XII.

Todos los investigadores, latinistas e historiadores, que se han aproximado al análisis del texto coinciden en dos aspectos. En primer lugar, que fue escrito en la propia Península y tiene un origen mozárabe, es decir, que procede de territorio andalusí. La mención, al comienzo, de la construcción de una iglesia en Iliturgi (Andújar, Jaén) constituye un dato que sugiere un origen meridional. En este sentido, López Pereira considera que la mención de Iliturgi en la *Notitia* y Acci (Guadix, Granada) en la *Continuatio isidoriana hispana* sugiere una posible relación entre ambos textos. Respecto a su cronología, algunos investigadores apuntan a la primera mitad del siglo IX, mientras que otros la atrasan hasta finales del VIII y la sitúan en medios afines al adopcionismo, corriente desarrollada entre los cristianos de al-Andalus durante la segunda mitad del siglo VIII[196]. Podría tratarse, por lo tanto, del primer texto antimusulmán escrito en la Península, como indican algunos especialistas[197].

Por lo demás, la versión de la *Historia del falso profeta Mahoma* transmitida por Eulogio presenta paralelismos con elementos de la polémica antiislámica de Juan

Damasceno, en particular de su obra *De haeresibus*. En este sentido, Janna Wasilewski[198] considera probable que esos elementos fuesen añadidos por el propio Eulogio a la obra que encontró en Leire. Eulogio habría podido acceder al conocimiento de Juan Damasceno a través de Jorge, monje palestino del cenobio de San Sabas, cerca de Jerusalén, que murió mártir en Córdoba y al que Eulogio trató en persona, tal y como él mismo narra en su *Memorial de los santos* (II, 10, 24-25)[199].

En definitiva, la biografía de Mahoma encontrada por Eulogio en Leire demuestra justo lo contrario que pretendía Olagüe. Se trata de un opúsculo compuesto en medios cristianos a finales del siglo VIII o comienzos del siguiente en territorio andalusí, al que el propio Eulogio añadió contenidos procedentes de obras de Juan Damasceno. Ello significa, por lo tanto, que, mucho antes de que Eulogio «descubriera» a Mahoma en Navarra, los cristianos de al-Andalus ya sabían de él lo suficiente como para escribir su biografía. Asimismo, conocían aspectos de la revelación coránica. El anónimo autor de la *Notitia de Mahmeth* describe el matrimonio entre Mahoma y Jadiya, menciona el papel de Gabriel en la revelación del Corán, también cita el matrimonio entre Mahoma y Zaynab, señala los títulos de algunas azoras coránicas y, además, ofrece la primera traducción al latín de una aleya, en concreto Corán 33:37[200].

El texto del *Apologético de los mártires* no es el único que acredita la condición de vulgar manipulador de Olagüe. En general, todo su tratamiento de los textos mozárabes revela actitudes similares. Así se comprueba, por ejemplo, respecto a su ya mencionada afirmación de la ausencia de «alardes exteriores» en la propagación del Islam antes de mediados del siglo IX. A este respecto,

Olagüe se apoya en otro testimonio de Eulogio, que no duda en manipular de forma similar al *Apologético*. Se trata de un pasaje del *Memorial de los santos* (I, 7) en el que el autor cordobés se refiere a Mahoma como fundador de una nueva herejía. La traducción del texto que hace el autor vasco es la siguiente[201]:

> «Este mismo autor de perversa creencia, pernicioso destructor de muchas almas, entre todos los demás heresiarcas posteriores a la Ascensión del Señor, es el único que *ocultando* con inspiración diabólica la secta de la nueva superstición, se ha distanciado mucho de la unidad de la Iglesia Católica».

La interpretación que Olagüe hace del texto, acorde con la traducción, es que los esfuerzos del proselitismo musulmán «se habían realizado hasta ahora de modo encubierto»[202]. Compárese la versión del texto del autor vasco con la de M.ª J. Aldana, en la que no existe referencia alguna a la «ocultación»[203]:

> «El mismo creador de la perversa doctrina y pernicioso destructor de muchas almas, entre los demás creadores de herejías después de la ascensión del Señor, fundó solo, a instigación del diablo, una secta de nueva superstición y se apartó lejos de la unidad de la Iglesia católica».

Lo mismo cabe decir respecto a la más reciente de P. Herrera[204]:

> «Este mismo autor de la malvada doctrina y nocivo destructor de muchas almas es el único entre los demás creadores de herejías tras la Ascensión del Señor que, al fundar por instigación del diablo la secta de una nueva superstición, se ha alejado de la unidad de la Iglesia católica».

Lejos de las pretensiones de los promotores del fraude negacionista, los textos de autores cristianos que vivían en territorio musulmán peninsular acreditan la existencia de un Estado con centro en Córdoba, así como el desarrollo de los procesos de arabización e islamización. Podríamos mencionar, a este respecto, una referencia del *Apologético* de Sansón, autor que utiliza en varias ocasiones el término *muzlemitas,* cuya etimología y significado son inequívocos. Probablemente se trata de la primera forma de designar a los musulmanes a través de un término derivado del árabe *muslim*. Refiriéndose a los antecedentes familiares de Hostegesis, menciona al «malvado» Samuel, tío paterno de la madre de su denostado enemigo que fue titular de la sede episcopal de Iliberris, respecto al cual afirma[205]:

> «En el día de la Parasceve, habiendo sido apartado poco antes del ministerio pontifical por su mala conducta, como un nuevo Judas Iscariote, se dirigió a Córdoba. Con la cabeza afeitada, negando a Cristo, se adhirió fácilmente a los muzlemitas, puesto que ya estaba circuncidado, y, después de haber sido sacerdote, se dedicó a los ritos profanos».

A la hora de valorar este texto deben considerarse dos aspectos. Primero, que Samuel era un personaje perteneciente a dos generaciones anteriores a Hostegesis y, segundo, que el nacimiento del enemigo de Sansón se sitúa en el año 825. Así pues, parece razonable pensar que la adhesión de Samuel a los *muzlemitas* hubo de suceder durante las últimas décadas del siglo VIII.

Un segundo texto, no menos elocuente, procede del *Memorial de los santos,* donde Eulogio da cuenta de la relación de los mártires cordobeses. El primero de ellos fue Perfecto, a quien, en el año 850 y cuando caminaba por la ciudad, unos musulmanes preguntaron qué pensaba de Jesús y de Mahoma. Perfecto contestó proclamando la divinidad de Cristo por encima de todas las cosas. En cuanto al que no duda en denominar como *propheta Mahomat,* su respuesta resulta elocuente (*Memoriale,* II, 1, 2): «no me atrevo a exponer cómo se le considera entre los católicos, porque no dudo que esto os molestaría gravemente»[206]. La respuesta de Perfecto permite comprobar no sólo que Mahoma no era ningún desconocido para los cristianos cordobeses de mediados del siglo IX, sino que existía una opinión común, de índole peyorativa, sobre el mismo. Tanto que Perfecto no se atrevió a trasladarla a los musulmanes.

Para finalizar este apartado quisiera hacerlo con dos reflexiones, que considero relevantes al hilo del análisis previo. Los ejemplos mencionados son suficientes para acreditar la manipulación de los textos mozárabes por Olagüe. Pese a la notoriedad de esta práctica, hasta ahora la historiografía apenas ha reparado en ella, con las nefastas consecuencias que se derivan, ya que algunas de dichas tergiversaciones se han convertido en tópicos que se repiten de forma totalmente acrítica, incluso, como

hemos podido ver, por parte de investigadores académicos, lo que, a mi juicio, constituye un hecho de extraordinaria gravedad, pues de esa manera se legitiman actitudes totalmente contrarias a los más elementales preceptos de la epistemología.

Por otro lado, me parece también importante insistir en una idea. El negacionismo no es una mera fabulación, una recreación más o menos fantasiosa sobre el pasado, que trata de divertir o entretener a los lectores. Tampoco es simplemente una visión excesivamente ideologizada sobre determinados hechos históricos. Más allá de todo eso, el negacionismo se define como un fraude historiográfico, es decir, una lectura del pasado que pretende adoptar la apariencia de análisis riguroso y científico pero que, en realidad, se basa en la manipulación y la tergiversación de los testimonios y de las fuentes.

El negacionismo frente a la arabización

Como indiqué en el primer apartado, el problema de la arabización plantea obstáculos infranqueables al negacionismo, lo que explica la escasa atención que tanto Olagüe como su principal seguidor actual, González Ferrín, dedican a este aspecto. A continuación voy a exponer de forma breve algunos de ellos. Antes debe advertirse que, dadas las obvias dificultades para demostrar lo que pretende, Olagüe, sencillamente, opta por una táctica no inhabitual en él, la omisión de lo que le plantea problemas. En efecto, soslaya todos los testimonios que implican el desarrollo de la arabización en la Península a partir de 711, en especial las monedas, que denotan que dicho proceso está asociado a la acción del Estado islá-

mico, cuyo establecimiento fue la principal consecuencia inicial de la conquista.

La primera dificultad que la arabización suscita al discurso negacionista se deriva de la propia naturaleza del árabe como lengua semítica y su radical diferencia con las tradiciones lingüísticas peninsulares autóctonas anteriores a 711. Mientras que, a la hora de explicar el proceso religioso, Olagüe dispuso del cómodo argumento de la similitud dogmática entre el unitarismo arriano y el monoteísmo islámico, en cambio en el ámbito lingüístico no cabía posibilidad alguna de plantear un proceso continuista basado en premisas similares, dada la total desvinculación de dichas lenguas con la tradición semítica. Ello, sin embargo, no supuso obstáculo alguno para el intrépido seudohistoriador vasco, el cual, como veíamos antes, pretende que la civilización árabe pudo arraigar en la Península debido a que «existía desde tiempos muy anteriores un ambiente propicio».

Como ya he dicho, ninguna de las tradiciones lingüísticas peninsulares autóctonas puede considerarse de esa forma. En efecto, el idioma principal en el momento de la llegada de los árabes, el latín, pertenece a la rama indoeuropea, totalmente distinta y ajena a la tradición semítica árabe. Por otro lado, los visigodos habían perdido ya su lengua gótica al llegar a la Península, tras siglos de contactos con los romanos y después de la fase de asentamiento en el sur de Francia. Su influencia lingüística no ha sido importante, salvo, tal vez, en la antroponimia. En cualquier caso, la lengua gótica era de estirpe germánica y pertenece, por lo tanto, a la misma rama que el latín. Incluso si nos remontamos más tiempo atrás, con anterioridad a la romanización, ninguna de las principales lenguas paleohispánicas responde a la ca-

racterización de Olagüe. En efecto, la tipología lingüística del ibérico está muy alejada de los idiomas semíticos, mientras que el celtíbero se vincula, de nuevo, a la tradición indoeuropea. Así pues, a comienzos del siglo VIII la Península no podía, en modo alguno, definirse como un «ambiente propicio» para la difusión de la lengua árabe.

A estas consideraciones debe añadirse un segundo aspecto que no puede perderse de vista, y que los negacionistas soslayan por completo. Me refiero a la íntima asociación entre lo islámico y lo árabe, derivada de la naturaleza árabe del Corán. Olagüe pretende que la difusión del Islam, como la del cristianismo, fue producto de la acción de «oscuros propagandistas» que no han dejado rastro alguno de su acción. En realidad, las diferencias entre cristianización e islamización son mayores que sus posibles similitudes. Con anterioridad al siglo IV, la difusión del cristianismo no estuvo asociada a la acción de un poder estatal ni de una clase conquistadora, de ahí su necesidad de adaptarse a los contextos locales. Más aún, incluso, cuando, partir de Constantino, el cristianismo inicia su proceso de elevación al rango de religión de Estado, surge la traducción de san Jerónimo, imprescindible para lograr su adaptación a la cultura latina.

Si, como Olagüe pretende, se hubiera difundido el Islam de forma similar al cristianismo anterior al siglo IV, es decir, por obra de «oscuros propagandistas», no habría venido acompañada la nueva fe de un nuevo idioma, ya que los propagandistas hubieran tenido que adaptar su mensaje al ámbito local para poder difundirlo. El Corán, como antes la Biblia, tendría que haberse traducido al latín para adaptarse al contexto peninsular. Sin embargo, es sabido que hasta el siglo XII no existió ninguna traducción latina del texto sagrado islámico.

La expansión islámica, por lo tanto, no puede compararse con la difusión del cristianismo en el Mediterráneo, sino, más bien, con otros procesos históricos de signo muy distinto. En una reseña bibliográfica publicada en 2007, M. García-Arenal establecía una analogía, que suscribo por completo, entre la conquista islámica de la Península y la de América por los españoles, «en la que un número relativamente reducido de conquistadores, en relación con la población, acabó produciendo radicales transformaciones sociales y culturales»[207]. La implantación de un idioma ajeno a la tradición local exige la presencia de hablantes del mismo en una posición de superioridad sobre la población autóctona. Esa situación sólo puede ser la de minoría conquistadora que detenta el poder. Esto es lo que indican, de hecho, los testimonios más antiguos del uso de la lengua árabe en la Península, las monedas, expresión del poder del Estado que las emite.

Asimismo, esto es lo que sugiere el mejor y más conocido testimonio del acusado grado de arabización de las comunidades cristianas cordobesas a mediados del siglo IX , el célebre «lamento de Álvaro» de su *Indiculus luminosus,* datado en 854, que por su extraordinaria importancia parece conveniente volver a reproducir aquí[208]:

> «¿Qué varón solícito se encuentra hoy entre los seglares, que dedicado a las Sagradas Escrituras, repase los volúmenes de cada uno de los doctores escritos en latín? ¿Quién se mantiene encendido por el amor al Evangelio, a las profecías y a los Apóstoles? ¿No es verdad que todos los jóvenes cristianos, de brillante presencia, elocuentes, distinguidos en sus gestos y

> vestimenta, sobresalientes en la sabiduría de los gentiles, notables por su conocimiento de la lengua arábiga, se cuidan con avidez de los libros de los caldeos, los leen atentísimamente, los discuten ardorosamente y reuniéndolos con gran afán, los divulgan con lengua profusa y afianzada, ignorando en cambio la pulcritud de la lengua de la Iglesia y despreciando por muy viles las fuentes que manan del paraíso. ¡Ay dolor! Los cristianos desconocen su propia ley y los latinos no entienden su lengua propia, en tal forma que apenas en toda la comunidad cristiana se encuentra uno de mil hombres, que pueda dirigir a un hermano una carta en latín correctamente y se hallan innumerables multitudes que son capaces de explicar las ampulosidades verbales de los árabes, hasta el extremo que, más eruditos en la métrica que esas mismas gentes y con más sublime belleza, adornan las cláusulas finales con el acortamiento de una letra, y de acuerdo con lo que exige la expresión propia de la lengua árabe, que cierra todas las vocales acentuadas con un inciso rítmico o incluso métrico, cual conviene a todas las letras del alfabeto, mediante diversas expresiones, y muchas variantes son reducidas a un mismo o semejante final».

El profundo nivel de aculturación que revela este testimonio histórico no deja margen para muchas dudas. La fuerte influencia de un idioma totalmente ajeno a las tradición latina como el árabe sólo se entiende teniendo en cuenta más de un siglo de dominio árabe en la capital

omeya andalusí, un dominio que, a su vez, constituye el resultado de la conquista de 92 h/711.

Para terminar este epígrafe conviene que nos refiramos a las consideraciones relativas a la arabización formuladas por el autor de *Historia general de al-Andalus*. De entrada, es preciso recordar que González Ferrín es un arabista profesional, a diferencia de Olagüe, aficionado carente de competencia en dicha materia. Pese a ello, como vamos a comprobar, algunas de sus afirmaciones en materia de arabización de la Península no desmerecen en absoluto los disparates del autor vasco. La primera constatación nos indica que se plantean las habituales contradicciones del negacionismo. Así, González Ferrín afirma que resulta imposible que en 711 llegasen árabes a la Península debido a que, en esa fecha, dicho idioma «aún no había tenido tiempo de salir de la península Arábiga», territorio que califica como «el único espacio en el que ya se hablaba árabe». Al mismo tiempo, sin embargo, sostiene que «la arabización estaba comenzando en esos mismos años en Damasco»[209], lo que parece sugerir que la salida se había adelantado.

Al margen de este aspecto, González Ferrín sostiene ideas descabelladas que sólo pueden explicarse como producto de la ignorancia sobre la evolución del árabe o por un afán de confundir a sus lectores. En efecto, aparte de los argumentos mencionados, el autor insiste en la imposibilidad de la llegada de árabes a la Península en 711 debido a que «el primer gramático del árabe acababa de nacer por esos años en Persia»[210]. Aunque no lo menciona de forma explícita, se refiere al persa Sibawayh, cuyo fallecimiento se sitúa hacia el año 180 h/796-797. La idea resulta insólita, teniendo en cuenta que procede de un arabista profesional. En efecto, aunque Si-

bawayh fuera el primer teórico de la gramática árabe, es obvio que eso no lo convierte en el inventor de ese idioma.

Como sabe cualquier estudiante de primer curso de árabe, los orígenes de esta lengua son muy anteriores a Sibawayh y, además, los más antiguos registros de su existencia no proceden de Arabia. El primer texto fechado en árabe (protoárabe, según I. Ferrando) data del año 328 dne. Se trata del epitafio de Imru-l-Qays, «rey de los árabes», escrito en dicho idioma y caracteres nabateos y procedente de Namara, ciento veinte kilómetros al sudeste de Damasco. El propio Ferrando indica que la poesía preislámica, datada entre los siglos v y comienzos del vii, «contiene ya la mayor parte de los ingredientes y estructuras de lo que habría de convertirse tras el Islam en el árabe clásico», a lo que añade que la lengua del Corán es «sustancialmente idéntica» a la de dicha poesía. Asimismo, los primeros ejemplos fechados de la escritura árabe son una inscripción trilingüe (árabe, griego y siríaco) fechada en 512 y procedente de Zabad, al sureste de Alepo (Siria), y tres inscripciones de entre 528-568 y encontradas al sur y al sureste de Damaso[211].

La conclusión es obvia. O bien González Ferrín ignora estos datos, algo bastante serio en un arabista profesional, o, conociéndolos, los obvia, lo que implica que, de manera consciente, pretende desinformar a sus lectores, convirtiendo «churras» en «merinas», es decir, haciendo pasar la aparición de la primera gramática árabe por el origen de la difusión de esa lengua. No hace falta irse muy lejos para darse cuenta del despropósito que ello significa. La más antigua gramática del castellano la escribió Nebrija en 1492, casi trescientos años después de

la primera manifestación literaria de nuestro idioma, el *Cantar de mío Cid*.

Estos disparates sobre la evolución del árabe se complementan con ideas no menos originales respecto a la arabización de la Península. En efecto, González Ferrín considera que la tradición púnica representa una de las claves explicativas de dicho proceso: «tanto Hispania como el norte de África en los setecientos compartían tipología social, religiosa, e incluso idiomática. De hecho, en esas dos orillas del mar, el sustrato previo púnico —lengua semítica cercanísima al hebreo— será una de las claves explicativas de la milagrosa arabización del Mediterráneo»[212]. En otra ocasión expresa esta misma idea en términos que implican el descubrimiento de un nuevo idioma, hasta ahora desconocido: la lengua de Tariq ibn Ziyad era el «latín tardío preñado de púnico y griego», nada menos. La misma lengua, por cierto, que se hablaba en el sur de Hispania[213].

Con esta apelación a lo púnico, González Ferrín se suma a la propuesta formulada en su día por Marvin H. Mills, el cual, sobre pruebas de carbono 14 realizadas en varias muestras de madera de la mezquita de Córdoba, propuso, en palabras de L. Molina, que dicho templo era «una construcción fenicia que tenía funciones religiosas, comerciales y astronómicas, siendo el alminar una torre de múltiples usos: observatorio astronómico, atalaya de vigía y faro»[214]. Es una lástima que González Ferrín desconozca las publicaciones de Mills, pues, sin duda, le habrían permitido enriquecer su propuesta.

Al margen de este aspecto, la comunidad científica internacional espera entusiasmada que el profesor González Ferrín aporte, a la mayor brevedad, los testimonios, hasta ahora ignotos, que le permitan confirmar el descu-

brimiento del «latín tardío preñado de púnico y griego», dado que, por desgracia, siguiendo su práctica habitual, sus afirmaciones no van acompañadas de ningún apoyo documental. Recordemos que la «historiología» se considera, al parecer, exenta de la obligación de justificar sus propias afirmaciones, lo que denota que, lejos de constituir la manifestación de una actividad científica, representa una mera cuestión de fe, propia de una secta que, por lo que se ve, cuenta cada vez con más fieles devotos. Resulta difícil establecer los límites de la imaginación de González Ferrín. Lo que parece seguro es que, allá donde llegue, lo hará a bordo de la «nave del misterio», junto a la legión de aficionados a lo esotérico.

Frente a este cúmulo de elucubraciones y despropósitos, baste decir que la pretensión de una pervivencia en Hispania de un sustrato púnico relevante a lo largo de los más de siete siglos de latinización que se derivan de la dominación romana y el período visigodo resulta, sencillamente, disparatado.

Antes de terminar este capítulo, debe añadirse algo más. En efecto, no resulta posible soslayar que semejantes desvaríos relativos a la arabización de la Península han encontrado acogida en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Editada desde 1952 por la Universidad de Granada, es, en la actualidad, la revista española más antigua del área de los Estudios Semíticos y una de las publicaciones académicas de mayor prestigio en nuestro país. Como dije en el primer capítulo, la complicidad, o la indiferencia, de ciertas instancias e instituciones académicas hacia actitudes acientíficas como el negacionismo constituye el mejor caldo de cultivo para su proliferación. Me pregunto qué habría dicho un arabista serio y riguroso como Luis Seco de Lucena si hubiese visto

que la revista que él fundó se degradaba con la publicación de tales insensateces.

CAPÍTULO IV ¿POR QUÉ TRIUNFARON LOS CONQUISTADORES?

En un trabajo publicado en 1965 en el que planteaba la cuestión de las causas del triunfo islámico, el orientalista francés Marius Canard comenzaba afirmando que la rapidez y relativa facilidad de las conquistas habían suscitado siempre cierta extrañeza[1]. Refiriéndose al caso específico de la península Ibérica, Pierre Guichard aludía a la «desconcertante facilidad de la conquista»[2]. La mención de este aspecto constituye una constante en la bibliografía, desde la más clásica y académica hasta las publicaciones divulgativas no especializadas[3]. En la más reciente síntesis sobre las conquistas árabes, el especialista británico Hugh Kennedy insiste en la misma idea al manifestar que la conquista de la Península fue «extremadamente veloz» y «asombrosamente exitosa», pues en 716 la mayor parte del territorio estaba bajo control musulmán[4].

Las causas que motivan estas expresiones de asombro son fáciles de imaginar y se remiten a dos tipos de razonamiento. Por un lado, las condiciones del territorio. La Península constituye un extenso espacio de casi seiscientos mil kilómetros cuadrados que, además, posee una de las orografías más abruptas de Europa. La dominación de un ámbito de estas características constituye una labor cuya dificultad ha quedado acreditada a lo largo de la historia. No obstante, puede que, a este respecto, estemos ante un simple problema de apreciación.

La conquista musulmana no supuso una completa y directa sumisión de todo el territorio peninsular. La única consecuencia inmediata que produjo fue la liquidación de la monarquía visigoda de Toledo como poder político hegemónico, sustituido por las autoridades conquistadoras, que escogen el sur peninsular como sede de su gobierno. Por lo demás, resulta extremadamente difícil precisar los límites iniciales de la dominación islámica, ya que se trata de un aspecto mal definido en los testimonios históricos. En cualquier caso, a lo largo de todo el emirato las autoridades de Córdoba lucharon y combatieron por imponer un completo y eficaz control político sobre el territorio peninsular, algo que sólo se lograría de forma plena a partir de Abderramán III, fundador del califato en el año 316 h/929.

Asimismo, el segundo elemento que ha causado sorpresa radica en la relativa rapidez con la que los conquistadores lograron imponerse. Ello nos remite a varios aspectos, tales como el problema de la resistencia ofrecida por parte del Estado visigodo o la fijación de la cronología del proceso conquistador, una cuestión que tampoco resulta fácil establecer. La *Continuatio hispana* da por destruido el reino visigodo ya en el año 712 (750 de la era hispánica), probablemente debido a que, en esa misma fecha, sitúa la derrota del rey Rodrigo[5]. Esta identificación entre la desaparición del rey y el final del reino resulta bastante elocuente aunque, sin embargo, dicho acontecimiento no debe confundirse con la total sumisión del territorio peninsular.

Tal vez una perspectiva más correcta se obtendría a través de las primeras derrotas de los musulmanes, respecto a las que tradicionalmente se mencionan tres fechas: 721 (derrota del valí al-Samh en Toulouse frente al

duque Eudes de Aquitania), 722 (supuesta victoria astur de Pelayo en Covadonga) y 732 (derrota en Poitiers frente a los francos dirigidos por Carlos Martel). En función de la que se considere más representativa, la duración de la conquista podría extenderse entre diez y veintiún años. Sea de ello lo que fuere, si se tiene en cuenta la rapidez con la que los árabes sometieron algunos de los territorios del Próximo Oriente, como Siria, Palestina o Egipto, difícilmente podría afirmarse que la conquista de la Península fue un acontecimiento inexplicable por su excepcional escasa duración.

La aparente rapidez y facilidad con la que los musulmanes sometieron la mayor parte de la Península ha sido uno de los argumentos favoritos de los negacionistas para cuestionar la posibilidad de dicha conquista. En 1974, Olagüe planteó la analogía con la expansión romana como una de las principales evidencias que permitían establecer dudas razonables: «dirigidos por cerebros que han demostrado una eficiencia poco frecuente en la Historia han necesitado trescientos años para conquistar España; tan sólo tres los árabes»[6]. A través de esta comparación, el fundador del negacionismo pretendía llamar la atención sobre la inverosimilitud de la conquista islámica. Fiel al guión establecido, González Ferrín ha repetido con posterioridad el mismo argumento, aunque reduciendo la duración de la conquista romana: «a las legiones romanas les llevó doscientos años lo que las crónicas árabes posteriores adjudican al islam en tres»[7].

La realización de comparaciones entre situaciones históricas distintas y alejadas en el tiempo suele constituir una ocasión propicia para incurrir en flagrantes anacronismos. La conquista islámica de la Península no puede equipararse a otros procesos en apariencia similares,

pues las circunstancias son muy distintas en cada caso. La expansión romana se produce en un contexto totalmente distinto al existente a comienzos del siglo VIII. Resulta mucho más difícil someter un territorio políticamente fragmentado como la Hispania prerromana que un reino unificado como el visigodo de Toledo. Si se quieren establecer comparaciones historiográficamente útiles y admisibles se debería hacer con la de otros territorios dominados por los musulmanes, no con hechos situados a siglos de distancia.

Por lo demás, la historia ofrece algunos ejemplos de situaciones en las que contingentes armados poco numerosos han sido capaces de apoderarse de amplias extensiones de territorio situadas a miles de kilómetros de las bases de origen y destruir construcciones políticas y estatales aparentemente sólidas. Tal vez uno de los casos que nos resulta más familiar sea el de la actuación de los primeros conquistadores españoles en América. Hernán Cortés se apoderó en 1521 de la capital del Imperio azteca, Tenochtitlán, con apenas mil hombres[8]. Obviamente, las circunstancias concretas en cada caso son muy distintas, pero ese episodio permite comprobar que, a lo largo de la historia, se han dado situaciones en las que pequeños contingentes armados han llegado a controlar e incluso someter amplios dominios territoriales, cuando se han dado las circunstancias favorables para ello.

La idea de excepcionalidad asociada, en ocasiones, a la conquista musulmana de la Península debe también matizarse de manera conveniente, como ya han indicado con anterioridad otros investigadores[9]. Del lado islámico, se inserta en el proceso de expansión iniciado tras la muerte de Mahoma, de forma que no representa, ni mucho menos, un acontecimiento aislado. Por el lado visi-

godo no parece que existan mayores razones para aceptar esa presunta singularidad. De todas las monarquías romano-germánicas surgidas de la descomposición del Estado romano en Occidente sólo sobrevivió la de los francos. El fin del reino visigodo, por lo tanto, dista de ser una experiencia única en dicho contexto histórico. Tampoco lo es cómo acabó desapareciendo, pues hubo al menos cuatro situaciones previas similares a la registrada en la Península en 711, es decir, formaciones políticas germánicas que se diluyeron con rapidez tras una batalla desfavorable. Tal fue el caso del reino vándalo norteafricano en 533 (batalla de Tricamerón), del reino burgundio un año después (batalla de Autun), de los ostrogodos de Italia en 552 frente a los bizantinos (batalla de Tregina) y del reino suevo sometido por el rey visigodo Leovigildo en 585[10].

La expansión árabe podrá seguir suscitando expresiones de asombro pero, en cualquier caso, no se trata de un hecho histórico inexplicable. Aunque la conquista islámica de la Península constituye un proceso mal conocido, dada la precariedad de la base empírica, dista, sin embargo, de ser algo imposible y, mucho menos, «milagroso», como pretenden los negacionistas. Muy al contrario, como señala E. Manzano, fue emprendida «por un gran imperio con un sistema de valores plenamente estructurado y con una elite dirigente perfectamente consciente de su papel rector»[11].

Para comprender en qué circunstancias se desarrolló el proceso de conquistas, de acuerdo con lo que los testimonios históricos nos permiten apreciar, resulta necesario atender a las dos partes en conflicto, conquistadores y conquistados. Respecto a estos últimos, conviene analizar la situación política y socioeconómica existente a fi-

nales del siglo VII y comienzos del VIII. Asimismo, por otro lado, debemos tomar en consideración la actuación de los conquistadores, en particular por lo que se refiere a la forma de sumisión del territorio, en relación con el empleo de la fuerza y de sistemas de acuerdo y capitulación.

La situación previa a la conquista en la Hispania visigoda

La situación política, socioeconómica y religiosa en la Península en el momento de producirse la irrupción de los musulmanes ha sido descrita por los especialistas en Estudios Visigodos en términos contrapuestos. En efecto, como ha señalado Carlos de Ayala, cabe distinguir dos tendencias diferentes, que distinguen a la historiografía más tradicional de un sector de la más reciente[12]. La primera se caracteriza por la insistencia en describir una situación de fuerte crisis interna, lo que explicaría el rápido éxito de los conquistadores, ya que dicha debilidad habría facilitado su expansión por el territorio. Frente a esta visión, otros autores, en cambio, han postulado en tiempos más recientes la idea de la fortaleza del Estado visigodo. De este modo, explican su incapacidad para detener la acción de los conquistadores en función de factores puramente contextuales o coyunturales y no como el resultado de una debilidad estructural.

Armando Besga ha recordado, de manera oportuna, que cada una de estos paradigmas implica, de forma explícita o implícita, la asignación de una función distinta a los conquistadores[13]. En la tesis tradicional, los musulmanes serían los responsables de dar el golpe de gracia a una entidad política condenada de antemano, por su

propia situación interna, a la desaparición. En cambio, la tendencia más reciente supone una revaloración del papel de los conquistadores, responsables de la desarticulación de una organización estatal bien vertebrada sobre sólidos fundamentos ideológicos e institucionales.

La tesis tradicional: la crisis del reino visigodo

En 1975, L. A. García Moreno señalaba el predominio en la historiografía de dos ideas en relación con el final del reino visigodo de Toledo. Por un lado, que la rápida derrota ante los musulmanes obedecía a la situación de debilidad por la que atravesaba el *regnum gothorum*. En segundo lugar, que las luchas de poder entre facciones nobiliarias habían desempeñado un papel determinante en el desencadenamiento de los acontecimientos[14]. De acuerdo con esta tesis tradicional, el éxito de la conquista musulmana se explicaría, al menos en parte, como producto de la situación interna en la Península a finales del siglo VII y comienzos del VIII.

Desde el punto de vista político, uno de los elementos que lastraba la estabilidad de la monarquía visigoda era la ausencia de un sistema efectivo de sucesión en el poder. Aunque en el IV Concilio de Toledo (633) se estableció la elección del soberano por el conjunto de la aristocracia laica y eclesiástica del reino, lo cierto es que entre esa fecha y 711 sólo Chintila y Wamba accedieron al poder mediante dicho sistema. Tres más lo lograron a través de revueltas y deposiciones (Chindasvinto, Ervigio y Rodrigo) y otros cuatro fueron designados por sus predecesores (Tulga, Recesvinto, Egica y Witiza). Algunos investigadores tienen, incluso, una visión más pesimista. P. Bonnassie señala que, de los trece soberanos que se su-

ceden entre 612-711, seis logran el poder mediante usurpación, cuatro fueron depuestos y dos asesinados. Este problema en la sucesión al trono permaneció, por lo tanto, irresoluto durante el período visigodo, representando el elemento central de la debilidad de la monarquía[15].

Si nos remontamos veinticinco años en el tiempo a la llegada de los conquistadores musulmanes, resulta posible apreciar síntomas de inestabilidad en el reino visigodo. En el año 687, tras la muerte de su suegro Ervigio, accedió al poder Egica, el cual hubo de hacer frente a una grave conjura en la que estuvieron implicados importantes miembros de la aristocracia laica y eclesiástica, entre ellos la máxima autoridad de la Iglesia visigoda, Sisberto, metropolitano de Toledo. Egica logró abortarla, siendo el pretexto para la adopción de duras medidas destinadas a fortalecer su posición frente a importantes sectores de la aristocracia y el episcopado. Ello desencadenó su feroz represión contra los implicados, a la que se refiere la *Continuatio hispana* como cruel persecución de los godos[16], siendo confiscados sus bienes. Asimismo, promulgó una legislación que prohibía el establecimiento de vínculos privados mediante juramento de fidelidad, con el fin de evitar la formación de facciones que pudiesen atentar contra el rey.

Pese a ello, años más tarde, tal vez a comienzos del siglo VIII, Egica hubo de hacer frente a una nueva amenaza, la rebelión encabezada por Suniefredo, probablemente un duque provincial, quien llegó a apoderarse de Toledo, si bien fue finalmente sofocada. Witiza había sido asociado al trono por su padre en 694-695, pero su actuación fue distinta de la de su antecesor. Trató de reconciliarse con parte de la nobleza reprimida por su padre, restituyéndolos en sus cargos y devolviéndoles los bienes

confiscados. Según García Moreno, estas medidas permitieron a la nobleza asumir un definitivo predominio sobre la monarquía[17].

Otro elemento revelador de las deficiencias estructurales del Estado visigodo que se ha relacionado con la derrota frente a los musulmanes ha sido el relativo a la organización militar. El sistema romano, basado en un ejército permanente y asalariado, había desaparecido en época visigoda, surgiendo, en su lugar, el modelo medieval de la hueste, donde el ejército tiene una naturaleza estacional, consistente en la obligación pública de acudir a la convocatoria regia[18]. En 673, el rey Wamba tuvo que sofocar una importante rebelión nobiliaria en Septimania, encabezada por Ilderico, conde de Nimes, y Gumildo, obispo de Maguelonne. Aunque pudo imponerse a los rebeldes, parece que tuvo serias dificultades para reclutar su ejército. La realidad es que, sólo dos meses después de su victoria, promulgó una ley (*Liber Iudicum*, IX, 2, 8) que se refiere a la cuestión de la convocatoria de los contingentes militares y cuyo contenido resulta elocuente respecto a los obstáculos del soberano visigodo para hacer efectivo el reclutamiento de las fuerzas armadas.

La ley establecía una diferenciación entre dos supuestos distintos, un ataque exterior y una rebelión interna. Nos interesa, en particular, la normativa relativa al primer caso, respecto al cual el legislador establecía la obligación general de integrarse en el ejército para combatir al enemigo. Todos los obispos y clérigos de cualquier grado, así como la nobleza laica y cualquier persona situada a menos de cien millas del lugar del ataque debían acudir a la llamada de los jefes militares con todas las fuerzas que pudiesen reunir, es decir, sus clientelas arma-

das. Las penas previstas para quienes incumpliesen esta obligación eran de considerable gravedad y variaban según la categoría social de cada individuo. Los clérigos de mayor dignidad tendrían que hacer frente con sus propios bienes a los daños producidos por el ataque enemigo o serían desterrados. Los clérigos de baja condición y los laicos, nobles o no, perderían la capacidad para testificar y, asimismo, sus bienes serían confiscados para reparar los daños que hubieran causado los atacantes[19].

La ley de Wamba, que ponía de manifiesto la dependencia del rey respecto a las clientelas armadas de las aristocracias laicas y eclesiásticas para poder reunir contingentes de cierta entidad, no parece haber sido suficiente para resolver los problemas de reclutamiento. En efecto, sólo ocho años después, el rey Ervigio se vio obligado a promulgar una nueva normativa en torno a esta cuestión (*Liber Iudicum,* IX, 2, 9). King habla de la falta de entusiasmo por el cumplimiento de las obligaciones militares como «un asunto de grave preocupación» para el gobierno de Ervigio. La ley indica que cada súbdito debía acudir a la convocatoria con la décima parte de sus esclavos, armados a sus expensas. En este caso se imponían, de nuevo, penas muy severas para los infractores, con la excepción de la pérdida de la capacidad de emitir testimonio[20].

A las dificultades para reunir los contingentes armados que revelan los textos legales se añade un segundo aspecto que pone en evidencia las carencias del Estado visigodo en materia defensiva. En efecto, pese a la existencia de un número importante de núcleos fortificados, integrado tanto por las propias *civitates* como por *oppida, castra, turres, clausurae* y otras construcciones, sin embargo, ello no permite hablar en términos de una sóli-

da organización militar y defensiva. Dichas fortalezas no estaban articuladas en un sistema defensivo cohesionado, revelándose inoperantes ante la acción de los conquistadores musulmanes[21].

La situación de tensión política entre facciones aristocráticas y las carencias en la organización del Estado se combinan con otros aspectos de la sociedad visigoda que permiten contextualizar la conquista musulmana en un marco explicativo racional. Me refiero a lo que Claude Cahen denominó el «desapego de los súbditos», expresión mediante la que el célebre historiador francés trataba de aludir a la ausencia de identificación de sectores importantes de las sociedades de los territorios conquistados con sus respectivos gobiernos, lo que conduce a la población a desentenderse de su suerte y a no mostrar actitudes de oposición ante cambios de régimen político[22].

Entre los aspectos que han suscitado más interés en relación con los momentos inmediatamente anteriores a la conquista se encuentra la cuestión de los esclavos (*servi*), quienes parecen conformar la categoría más numerosa entre el campesinado. La documentación legal del *Liber Iudicum* incluye un apartado específico (IX) relativo a los *servi* fugitivos. Al parecer, este asunto representaba un problema permanente en la legislación visigoda, ya que de las veintiuna disposiciones que lo integran hay dieciséis antiguas y cuatro del siglo VII. De ellas resulta particularmente significativa la norma promulgada en 702, en tiempos de Egica (IX, 1, 21), sólo nueve años antes de la irrupción de los musulmanes, la cual señala que el número de *servi* fugitivos era tan elevado en todo el reino que no había ciudad, fortaleza, aldea o finca donde no se diese este problema. Por este motivo se en-

durecían los castigos de quienes diesen cobijo a los fugitivos, estableciéndose el principio de responsabilidad colectiva de las poblaciones que los ocultaran, de forma que todos los habitantes del lugar, sin distinción de clase social, recibirían doscientos azotes[23].

La relación de esta norma legal con las circunstancias sociales y políticas en el reino visigodo en vísperas de la llegada de los musulmanes ha sido debatida en la historiografía, pudiendo distinguirse dos tendencias. Algunos investigadores interpretan esta legislación en clave sociológica, considerándola evidencia de la existencia de un estado de latente agitación entre las clases sociales más desfavorecidas. Asimismo, dicha normativa mostraría que el problema de los *servi* fugitivos debió agravarse en los últimos tiempos, exigiendo medidas más enérgicas[24]. En este sentido, el principio del castigo colectivo sugiere la idea de la incapacidad del Estado para atajar el problema, revelando así «la debilidad de una monarquía impotente para evitar la creciente descomposición social»[25]. De forma similar el investigador francés P. Bonnassie considera que esta ley, «inspirada por el pánico» ante la crisis del régimen esclavista, revela que «las bases de la sociedad española se estaban resquebrajando»[26].

Una segunda interpretación acentúa la dimensión política de la legislación sobre los *servi* fugitivos, en particular de la norma de 702. Thompson opina que «la ley nos ofrece el panorama de una sociedad en la que la maquinaria administrativa presentaba síntomas de descomposición»[27]. Más recientemente, Amancio Isla ha abordado esta normativa de manera más pormenorizada, formulando una serie de reflexiones que inciden sobre esta lectura político-administrativa. Estima que la cifra de veintiuna disposiciones no resulta excepcional, aunque sí

considerable. En cuanto a su sentido, no las considera síntoma de un progresivo incremento del problema de los fugitivos, pues también el número de leyes sobre los judíos fue aumentando con el tiempo sin que ello deba entenderse como producto de la multiplicación de dicha comunidad.

Por otro lado, Isla relativiza la dimensión sociológica de la ley de 702 y, en cambio, acentúa sus aspectos políticos y administrativos. A su juicio, la norma no indica que el problema de los *servi* fugitivos hubiese experimentado una radicalización o incremento desproporcionado, sino que el Estado era más ineficaz a la hora de controlarlos: «la ley de Egica pone en evidencia que la monarquía visigoda creía que el elemento clave a la altura del 700 era la poca atención de las autoridades y sus delegados a controlar el acogimiento de fugitivos». En definitiva, no se trataría de un síntoma del desplome del Estado, sino de su progresiva transformación hacia una formación feudal[28].

Resulta difícil evitar el establecimiento de conexiones entre la conflictividad social que revela dicha legislación y los hechos que tuvieron lugar nueve años más tarde. No parece ilógico pensar que el cambio de gobierno que supuso la conquista musulmana debió producir una total indiferencia entre las masas de *servi*, tanto como la sustitución de los antiguos señores por otros nuevos, en los casos en que ello así sucediera, pues es sabido que buena parte de la aristocracia visigoda mantuvo, inicialmente, sus propiedades. Por desgracia, las fuentes relativas a la conquista no ofrecen dato alguno que permita ir más allá de esta lógica suposición. Algunas anécdotas contenidas en las crónicas revelan actitudes de colaboracionismo entre la población, como la del pastor que ayu-

dó a la conquista de Córdoba, al señalar a los musulmanes la existencia de una hendidura en la muralla, sobre la puerta del puente[29].

No sucede lo mismo, en cambio, respecto al segundo foco de conflicto social que se detecta a través de las fuentes de época visigoda. En este caso, el problema tiene, además, una dimensión religiosa, pues se refiere al tratamiento de las comunidades judías, cuya situación había ido empeorando de manera considerable durante las tres décadas previas a la conquista. En 681, exactamente treinta años antes de 711, Ervigio añadió casi una treintena de nuevas leyes al código real visigodo, *Liber Iudicum*. En ellas, como ya habían hecho algunos de sus antecesores, vuelve a exigir la conversión a los judíos, en el plazo máximo de un año, bajo amenaza de severas penas. Más novedosas eran las normas relativas a los judeoconversos, a quienes se somete a una vigilancia estrecha para comprobar que cumplen con las exigencias de la fe cristiana[30].

La intensificación del conflicto con los judíos se manifiesta de forma elocuente durante la fase inmediatamente anterior a la conquista. Las medidas antijudías más drásticas se promulgaron a menos de veinte años de 711, en el contexto del XVII Concilio de Toledo, último cuyas actas se han conservado, y que se celebró en 694. En su discurso de apertura, el rey Egica comunica a los asistentes haber tenido conocimiento, «por confesiones inequívocas y sin género de duda», de que los judíos conspiraban junto a sus hermanos de ultramar en contra del pueblo cristiano. Asimismo, el canon VIII alude a los conversos como infieles y deplora su actitud al haber manchado con la práctica de los ritos judíos la túnica de la fe que la Iglesia les había otorgado con el bautismo. Ade-

más, amplía la acusación formulada por el rey en su discurso al darle una dimensión política, convirtiéndola en conspiración para usurpar el reino. Por ello, dicho canon establece medidas terribles, acordes con la gravedad de los cargos. En castigo por el «crimen infausto» del que se les acusa, los judíos serían convertidos en esclavos, se les confiscarían los bienes y se les dispersaría por todo el reino, siendo entregados a personas que no les permitiesen practicar su religión[31].

La acusación de conspiración con los correligionarios de ultramar (*in transmarinis partibus*) podría referirse al Magreb, donde los musulmanes estaban ya fuertemente asentados, en vísperas de la conquista de Cartago, la capital bizantina en la zona, que se produjo sólo cuatro años más tarde (698). Teniendo en cuenta el colaboracionismo que las fuentes árabes atribuyen a los judíos en el momento de la conquista de la Península, ¿podría descartarse por completo un entendimiento entre ambas partes? A este respecto se han formulado opiniones diversas. B. S. Bachrach consideraba que no existían razones para concluir que los judíos no conspirasen para derrocar a Egica[32]. En cambio, E. A. Thompson lo desestima como «una ficción o una invención del rey», y, de forma similar, N. Roth se inclinaba por desacreditar este asunto, considerándolo un mero rumor que formaba parte de las infundadas acusaciones contra los judíos[33].

Al margen de la veracidad del hecho, se ha señalado que el XVII Concilio marca un cambio radical en la actitud hacia los judíos, determinando una especie de «solución final» a un asunto al que los reyes visigodos habían ido otorgando una importancia cada vez mayor[34]. Por ello, algunos especialistas en Estudios Visigodos afirman que existe un vínculo entre la política antijudía de los re-

yes y la actitud colaboracionista de los judíos con los musulmanes que señalan las crónicas árabes[35].

A los factores relativos a la ineficacia de la administración y al descontento de amplios sectores sociales habría que añadir un trasfondo de dificultades económicas en las décadas previas a la conquista. En el año 683, el rey Ervigio se vio obligado a condonar los tributos directos en especies (cereales) que seguían impagados desde el comienzo de su reinado. Diez años más tarde tenemos constancia de una epidemia de peste bubónica, que incidió sobre todo en la zona de la provincia Narbonense, cuyos obispos no pudieron acudir al XVI Concilio de Toledo, celebrado en 693. La mortandad causada en ese territorio fue tan devastadora que Egica tomó la decisión de excluir en él la aplicación de las medidas adoptadas contra los judíos en el siguiente Concilio, a las que me he referido con anterioridad. También las fuentes árabes hablan de grandes hambrunas en los años 707 a 709, en vísperas de la conquista musulmana[36].

Este conjunto de datos de las fuentes literarias relativos a las dificultades económicas por las que atravesó el territorio de la Península a finales del siglo VII y comienzos del VIII se complementa con la depreciación de la moneda que permite atestiguar la numismática. Desde mediados del siglo VII las acuñaciones de oro experimentan una acusada pérdida de peso, pasando de 1,46 gramos con Wamba a sólo 1,25 con Witiza. Este mismo fenómeno se aprecia en la ley de dichas monedas, de manera que de los dieciocho quilates que presentaban hasta Wamba se pasaría a los diez, e incluso menos de ocho, de las de Witiza, en las que el contenido de metal precioso era, por lo tanto, casi testimonial[37].

A la información del registro literario han venido a añadirse en los últimos tiempos las consideraciones formuladas desde la práctica arqueológica y que inciden en la misma idea de crisis, en particular respecto a la inversión experimentada en la evolución de las ciudades. Frente al dinamismo urbano característico de la segunda mitad del siglo VI y primera del VII, se registra, a partir de la segunda parte de dicha centuria, un proceso de desestructuración de la ciudad y detención de la actividad urbanística, que se manifiesta en el cese de la práctica edilicia de la Iglesia, la pérdida de la regularidad urbana y la contracción de las áreas comerciales, así como en el deterioro de las técnicas constructivas[38].

En definitiva, el postulado central de la tesis tradicional se resume de forma elocuente a través de las palabras de P. D. King, según el cual el triunfo de los árabes se debió menos a su propia fuerza que a la debilidad de su víctima, de modo que lo sucedido en 711 fue el golpe de gracia a «un reino desmoralizado y en vías de desintegración empeñado en su propia destrucción»[39].

La fortaleza del Estado visigodo y la tesis del fallo estratégico

Frente a la tesis tradicional que explica la derrota y posterior desarticulación del Estado visigodo como resultado de su debilidad endémica y estructural, una tendencia historiográfica más reciente ha revisado algunas de sus premisas principales, formulando, a su vez, una caracterización distinta de la situación política y social en Hispania a finales del siglo VII y comienzos del VIII. Esta tradición, especialmente difundida entre investigado-

res británicos, sostiene la idea de la pujanza y fortaleza del Estado visigodo en 711.

Tal vez cabría considerar a R. Collins como uno de los primeros en exponer esta nueva caracterización, al establecer como punto de partida de su estudio de la conquista islámica «una visión mucho más comprensiva y optimista de la sociedad española en vísperas de la conquista árabe que la adoptada comúnmente»[40]. Collins cuestionó el argumento de la inestabilidad política visigoda, señalando que la sucesión al trono a finales del siglo VII fue «extraordinariamente tranquila» en comparación con entidades vecinas como los francos, los lombardos o los anglosajones, y que, entre 642 y 711, «ninguna sucesión al trono dio origen al asesinato o a la guerra en el centro del reino», con la excepción de la rebelión del duque Paulo de Septimana en 673[41].

El también británico H. Kennedy ha incidido más recientemente en estas ideas, afirmando que no existen indicios de que hacia 711 el reino de Toledo fuese débil o decadente. Aun admitiendo que las ciudades fuesen pequeñas y poco desarrolladas y que la población rural fuese escasa, considera que la monarquía era fuerte y próspera, pues no había una tradición de rebeliones internas o movimientos separatistas. Asimismo, el segundo elemento que aseguraba la vertebración del reino, la Iglesia, estaba bien establecida, como testimonia la serie de los concilios toledanos. En definitiva, no duda en calificar la entidad política visigoda como «formidable Estado», si bien admite que el reino atravesaba una «crisis momentánea» en el momento de la llegada de los musulmanes[42].

Este discurso revisionista sobre la situación del reino de Toledo a comienzos del siglo VIII ha sido refrendado

por el investigador que, en la actualidad, es considerado como máxima referencia autorizada en el estudio de las sociedades altomedievales. Me refiero al también británico C. Wickham, autor de una reciente y extensa visión de conjunto sobre el período comprendido entre los años 400-800. Aunque, en el marco de esta reflexión general sobre los reinos germánicos, Wickham no se ocupa de forma específica de las causas de la conquista de la Península por los musulmanes, sin embargo realiza una serie de observaciones que guardan relación con esa cuestión, pues se refieren a la naturaleza del Estado y la sociedad visigodos a finales del siglo VII y comienzos del VIII. En este sentido, la idea más importante que se desprende de su estudio consiste en que, a su juicio, el reino de Toledo posee una singularidad que lo distingue del conjunto de entidades romano-germánicas que surgieron de la desintegración política de la parte occidental del Imperio romano. El Estado visigodo no fue debilitándose con el tiempo, sino que, al contrario, se fortaleció, al punto de que su referente comparativo sería el Estado bizantino, más que cualquier otro reino romano-germánico[43].

El principal argumento de la hipótesis tradicional sobre la debilidad del Estado visigodo («la principal prueba de desbarajuste») radica, a juicio del citado especialista británico, en el testimonio del *Liber Iudicum,* «cuyas últimas leyes aparecen repletas de distinciones extremadamente coloristas sobre los delitos, descritos con una retórica chillona, y contrarrestados, además, con violentas medidas». En su opinión, las listas de conductas ilegales pueden ser tanto la prueba de una crisis como «el testimonio de la determinación regia encaminada a forzar el control de la sociedad civil». De esta forma, considera que, en realidad, «la estridencia de la legisla-

ción era una señal de ambición». Incluso la feroz legislación antijudía se contempla desde esta perspectiva, al entenderla como manifestación de la enorme importancia ideológica otorgada a la unidad religiosa[44].

Esta relativización del sentido de las normas legislativas, que en la interpretación tradicional se encuadraban en un contexto de ineficacia política del Estado, se complementa con reflexiones que matizan su debilidad. Así, Wickham considera que «no hay ejemplo alguno de separatismo provincial secundado por el éxito, lo que contrasta notablemente con el caso de los francos y los lombardos de esta misma época». A ello se añade la afirmación de la capacidad fiscal, pues hacia el año 700 el visigodo era el único Estado germánico que mantuvo los gravámenes sobre la tierra, si bien desde la década de 680 se estaba convirtiendo en una práctica marginal[45].

Las ideas formuladas por la historiografía británica han sido retomadas en nuestro país en tiempos recientes por algunos especialistas, en ciertos casos con anterioridad a lo realizado por los investigadores extranjeros. Tal es el caso del historiador vasco A. Besga, autor de una lúcida exposición de conjunto sobre el fin del reino visigodo que, a mi juicio, no ha sido bien valorada en la historiografía, debido, probablemente, a su aparición en una publicación que no goza de la máxima difusión. De entrada, Besga critica la tesis tradicional en función de dos argumentos. Primero, por ser la expresión de un futurible que no se puede demostrar: el reino visigodo estaba condenado debido a factores internos y, por lo tanto, habría desaparecido tarde o temprano. En segundo lugar, retomando argumentos de R. Collins, debido a que esta interpretación reduce a los musulmanes a la ca-

tegoría de mera anécdota o accidente, lo que considera un ejercicio de eurocentrismo[46].

Besga no niega la crisis del reino visigodo, aunque sí pretende reevaluar su importancia, cuestionando que su situación interna lo hubiese conducido inexorablemente a su fin. Su punto de vista es justamente el opuesto, al considerar que, pese a que el Estado visigodo se hubiese encontrado en una situación de mayor fortaleza, resulta improbable que hubiese podido resistir a los árabes, algo que no habían logrado estructuras mucho más potentes, como Bizancio o el Imperio sasánida. Anticipando algunas de las ideas que hemos visto desarrolladas por autores como Wickham, Besga considera que la situación política del reino de Toledo en el siglo VII distaba de ser crítica, tanto en comparación con etapas previas de su evolución como con otras entidades germánicas. Desde estas premisas, enfatiza lo que considera dos problemas no resueltos en la monarquía visigoda, de los cuales el más influyente en su abrupto final habría sido la naturaleza electiva de la realeza, que fue el que resultó determinante en el enfrentamiento entre monarquía y nobleza por el control del Estado. A ello añade, retomando un argumento formulado en su día por Simonet, la incompleta fusión de los componentes visigodo e hispanorromano, manteniendo la minoría goda la posición de privilegio[47]. En definitiva, para Besga las causas internas no son determinantes, sino condicionantes, y únicamente podrían explicar la facilidad de la conquista[48].

Otros sectores de la historiografía española han desarrollado, también, reflexiones que indicen en esta misma línea de cuestionamiento o matización de la tesis tradicional. Así, P. C. Díaz Martínez considera que, aunque la mayoría de la historiografía se muestra favorable a

asociar el fin del reino visigodo con una situación de crisis vinculada a la inoperancia administrativa y la debilidad de la estructura política, «esa debilidad es más el resultado de una interpretación que un hecho constatable»[49]. En términos similares se ha expresado Javier Arce, en una de las reflexiones más recientes y estimulantes sobre el reino visigodo que se han publicado. De entrada, Arce se adscribe a la idea de la fortaleza del Estado visigodo[50] y, además, trata de aportar una explicación sobre su final coherente con este planteamiento, pero con un desarrollo más completo que el de Wickham.

Aunque una derrota militar puede provocar el fin de un *regnum,* en especial si muere el rey, ello no ha de ser, necesariamente, sinónimo de debilidad o corrupción. En opinión de Arce, la causa de la derrota de Rodrigo debe buscarse en el ejército y su composición, es decir, en un fallo de estrategia determinado por un error de cálculo. Las incursiones de pueblos norteafricanos en la Península no eran algo inusual, como atestigua, por ejemplo, el cronista Juan de Biclaro respecto a la segunda mitad del siglo VI. Ello explica el error del cálculo a la llegada de los musulmanes, pues «es posible que nadie en el reino visigodo se esperase una conquista de envergadura». De hecho, un texto de *Ajbar machmua* afirma que los conquistadores «no pretendían establecerse en nuestro país, sólo buscaban botín y, una vez conseguido, se irían». El error del cálculo habría determinado el fallo estratégico a la hora de afrontar la situación, pues, como señalaba Collins, Rodrigo no debió reclutar grandes contingentes en la idea de que se trataba de una amenaza limitada[51].

El fallo de estrategia que le costó a Rodrigo su derrota y muerte en Guadalete dio al traste con las posibilidades de supervivencia del *regnum* visigodo. Arce establece

tres factores que explican este fenómeno, cada uno de los cuales incide sobre un aspecto central en la composición del *regnum* (político, religioso e identitario). En primer lugar, la propia muerte del rey habría sido un factor decisivo, ya que no se pudo «aglutinar de nuevo al pueblo o a los magnates para nombrar un nuevo rey», de forma que lo que se produjo fue la adaptación de la aristocracia a la nueva situación[52]. La desaparición del soberano habría generado, por lo tanto, la desarticulación política.

El segundo factor, sobre el que ya otros investigadores se manifestaron con anterioridad, indice sobre la propia identidad de la *gens* goda y radica en la pérdida del *thesaurus,* cuyo elemento principal era la Mesa de Salomón, del que se apoderó Tariq cuando logró hacerse con Toledo. Se guardaba en el palacio real y se componía de objetos preciosos de procedencia muy diversa, tales como capturas en forma de botín (el saqueo de Roma por Alarico), regalos, tasas e impuestos, etc. Más allá de su valor económico, Arce destaca que su relevancia radica en su función ideológica. El *thesaurus* es ancestral y acompaña al pueblo godo en todo momento, constituye el principal signo de identidad de la *gens*. Su pérdida a manos de un enemigo exterior resulta definitiva, ya que implica apropiarse de su historia, su identidad y su poder: «sin *thesaurus* no hay *regnum,* porque el *thesaurus* es la *gens* y su memoria colectiva». Así pues, el *regnun gothorum* no habría desaparecido ni por intrigas palaciegas ni por debilidad militar, sino que «se acabó cuando los árabes se llevaron el *thesaurus* de Toledo»[53].

El tercer factor se refiere al papel de la Iglesia o, más en concreto, a su abandono en el momento de la conquista. La comprensión de este aspecto exige tener en

cuenta las relevantes funciones de gobierno desempeñadas por la Iglesia católica visigoda. En este sentido, Arce, en consonancia con la historiografía previa, destaca la especificidad del gobierno conjunto de rey e Iglesia en el *regnum* visigodo, cuya máxima expresión serán los concilios generales de Toledo[54]. El abandono de la Iglesia queda expresado a través de la marcha a Roma en 712 de Sinderedo, metropolitano de Toledo. Esta acción fue denunciada por el anónimo autor de la *Continuatio hispana* como un acto indigno, propio, no de un pastor, sino de un mercenario[55].

La acción de Sinderedo representa una de las tres actitudes mediante las que C. de Ayala caracteriza la posición de la jerarquía episcopal ante la conquista, la huida a zonas libres, a la que debe añadirse la cooperación con los conquistadores y la acomodación pasiva a su dominación[56]. Las tres, en todo caso, suponen un desentendimiento del destino del *regnum*. Según Arce, el abandono de la Iglesia provocó que la cohesión y la gobernabilidad no fueran posibles. La muerte del rey Rodrigo y la defección de la Iglesia convertían al *regnum,* en la práctica, en una entidad política ingobernable. El rey y la Iglesia eran los dos instrumentos clave que aseguraban la estabilidad política, de forma que ninguno de ellos podía sobrevivir sin el otro de manera independiente[57].

A la hora de establecer una valoración de las dos explicaciones del fracaso de los visigodos frente a los conquistadores, la tradicional y la alternativa, debe distinguirse entre dos aspectos. En primer lugar, no considero que deban entenderse como planteamientos contradictorios, sino al contrario. Ambas pueden complementarse para ofrecer una más completa caracterización de las causas del fin del reino de Toledo. Tanto la debilidad del

Estado visigodo como la posibilidad de un fallo estratégico coyuntural que provocase su colapso son perfectamente compatibles. En este sentido, las propuestas de Arce representan una estimulante renovación de las perspectivas tradicionales. La idea del fallo estratégico y las del abandono de la Iglesia y la pérdida del *thesaurus* representan perspectivas escasamente valoradas, hasta ahora, que resultan de enorme interés a la hora de enriquecer el debate sobre el final del reino visigodo.

El reconocimiento del indudable valor de estas nuevas perspectivas no implica que deban desecharse los postulados tradicionales. En este sentido, el único punto realmente discordante entre ambos paradigmas radica en la situación del Estado visigodo en el momento de la conquista. La tesis clásica plantea una debilidad estructural, acentuada por la guerra civil desencadenada tras la muerte de Witiza. Esta idea no encaja con la de un Estado con tendencia al fortalecimiento, como sostiene Wickham. Tal vez la clave radique, como propone Díaz Martínez, en la contraposición entre dos planos distintos, la fortaleza de la teoría política y la debilidad institucional, militar y administrativa de la monarquía visigoda[58].

La sucesión de Witiza: interregno y guerra civil

Tras revisar las distintas explicaciones que los especialistas han formulado respecto a las causas de la liquidación del Estado visigodo a manos de los conquistadores musulmanes, conviene exponer el desarrollo de los hechos en la Península en vísperas de 711, con el fin de ofrecer un marco general que permita comprender el es-

cenario en el que los conquistadores ejercerán su actuación.

La llegada de los musulmanes a la Península coincide con un momento de fuerte inestabilidad política en el seno de la monarquía visigoda. En este sentido, la historiografía se muestra unánime a la hora de contextualizar la conquista dentro de una situación de guerra civil entre distintas facciones de la nobleza visigoda. Desde este punto de vista, la irrupción de los musulmanes se habría producido como un episodio dentro de este conflicto interno, que acabó suponiendo la liquidación de la monarquía visigoda y el establecimiento de una nueva entidad política en la Península, gobernada por la aristocracia árabe y radicada en la ciudad de Córdoba.

De nuevo resulta necesario insistir en la ausencia de excepcionalidad de esta circunstancia. La participación de elementos externos en los conflictos internos de la monarquía visigoda no constituía una novedad en 711. Existen, al menos, cinco antecedentes de situaciones similares que se produjeron en los dos siglos previos. Dos de ellas se registran durante el siglo VI: la ayuda de los bizantinos a Atanagildo contra Agila I y a Hermenegildo contra su padre Leovigildo. Asimismo, en el siglo siguiente, Sisenando tuvo ayuda de los francos contra Suintila, los vascones apoyaron a Froya contra Recesvinto y Paulo contó con la colaboración de ambos al rebelarse en época de Wamba[59]. Estos precedentes otorgan a la intervención islámica un sentido de continuidad con una práctica conocida en la trayectoria de la monarquía visigoda y permite limitar el carácter excepcional atribuido desde ciertos sectores historiográficos a los hechos ocurridos en 711.

A continuación debemos centrar nuestra atención en el proceso que tiene lugar durante los algo más de dos años que transcurren entre la muerte del rey Witiza y la irrupción de Tariq en 711. La reconstrucción de este período debe realizarse sobre la base de una base empírica escasa y fragmentaria. No obstante, pese a que persisten múltiples lagunas, es posible obtener una visión coherente y ordenada de la secuencia lógica de los hechos. Esta reconstrucción ha sido elaborada con anterioridad por otros investigadores, no siendo mi intención reproducirla aquí en su integridad. A continuación, por lo tanto, simplemente me propongo resumir las ideas desarrolladas en las publicaciones más recientes.

Según la reconstrucción desarrollada por García Moreno, el rey Witiza murió a finales de 709 o comienzos de 710. Las circunstancias de este fallecimiento explican, en parte, el proceso que se inició a partir de entonces y que culminó con la conquista musulmana de la Península. En efecto, fue un suceso inesperado, debido, con toda probabilidad, a la epidemia de peste inguinal que afectaba entonces a la Península. El rey era joven en aquel momento, de unos veinticinco años de edad, y sus hijos, por lo tanto, menores. Dadas las condiciones, no se habían previsto los mecanismos de sucesión. Los hijos del rey no habían sido asociados al trono, como era preceptivo para asegurar la transmisión ordenada del poder[60]. Al tratarse de un suceso súbito, tuvo unas consecuencias desestabilizadoras y dramáticas para el Estado visigodo, pues coincide con la irrupción de los musulmanes.

La inesperada muerte de Witiza y la inexistencia de un heredero oficialmente designado fueron la causa inicial de una compleja situación dentro del *regnum* visigodo, caracterizada por una vacancia en el trono que desembo-

có en guerra civil. Esta situación de conflictividad fue expresada por el anónimo autor de la *Continuatio isidoriana hispana*, quien, en los prolegómenos de la llegada de Musà a la Península, señala que el país estaba siendo devastado, no sólo por la acción de los enemigos llegados desde el exterior, sino también por las «luchas intestinas» (*intestino furore*)[61].

Las raíces del conflicto desencadenado a partir de 710 eran más profundas y se habían manifestado en las décadas precedentes. Durante buena parte del siglo VI, la monarquía visigoda había recaído en miembros de la aristocracia de la provincia Narbonense, de origen ostrogodo y vinculados al linaje regio de los Amalos. Sin embargo, esta situación cambió desde 636, cuando la dignidad regia pasó a ser controlada por familias asentadas en las zonas meridional y occidental de la Península. La tensión entre estos distintos linajes aristocráticos tuvo un primer punto de inflexión con la rebelión de Paulo, duque de la Septimania, en 673. Su derrota a manos del rey Wamba no puso punto final a la rivalidad entre estos grupos nobiliarios y los problemas sucesorios generados por la prematura e inesperada muerte de Witiza fueron la ocasión de demostrarlo[62].

El protagonista individual principal en esta última fase del reino visigodo fue, sin duda, Rodrigo, al que, en el momento de la muerte de Witiza, se sitúa como gobernador de la provincia Bética, con sede en Córdoba. Esta información se registra tanto en fuentes árabes como latinas. En efecto, el texto de la *Continuatio isidoriana hispana* que inicia la narración de la conquista alude, refiriéndose a Rodrigo, a las incursiones realizadas por los musulmanes «a la provincia que hacía tiempo le estaba encomendada»[63]. Asimismo, remitiéndose a fuentes lati-

nas (*kutub al-ayam*), Ibn Izari menciona que Rodrigo no pertenecía a la casa real (*bayt al-mamlaka*) y lo califica de *zanin*, es decir, «intruso» en el sentido de persona sin abolengo, añadiendo que era gobernador de Córdoba (*min ummal al-mulk bi-Qurtuba*)[64].

El texto que acabamos de mencionar de la *Continuatio* alude a la proclamación de Rodrigo como soberano: «a ruegos del Senado, ocupa Rodrigo el trono el virtud de una revuelta»[65]. La afirmación, en apariencia, resulta contradictoria, pues entre la acción institucional (*ortante senatu*) y la idea asociada a la fórmula *tumultuose* existe una falta de coherencia. Por otro lado, *senatus* es un término institucional ausente en el reino de Toledo, cuya mención en este contexto ha sido interpretada como referencia a algún consejo de notables de Córdoba[66]. Ibn Hayyan coincide en esta idea, al afirmar en el *Muqtabis* que Rodrigo no era de estirpe regia ni noble y que se apoderó del poder mediante la usurpación y por la fuerza (*min tariq al-gasb wa-l-tasawwur*)[67]. Parece bastante probable que esta información proceda de al-Razi, en función de la forma en que aparece citado en fuentes posteriores[68]. Se ignora la fecha exacta de la proclamación de Rodrigo como soberano, aunque debió producirse entre la muerte de Witiza y octubre de 710[69].

La proclamación de Rodrigo, atestiguada en el registro literario, se confirma a través de la numismática, ya que existen monedas de oro a su nombre[70]. Este hecho posee un claro significado político. A diferencia de otros reinos romano-germánicos, la acuñación áurea en el reino visigodo tuvo el rango de regalía, es decir, de monopolio regio[71]. Este mismo argumento ratifica la fragmentación de la soberanía en la Península en vísperas de la conquista. En efecto, dado que la acuñación de *tre-*

misses era uno de los símbolos del poder soberano visigodo, la existencia de monedas de oro a nombre de un personaje denominado Agila[72] plantea la cuestión de la división del poder.

La comparación entre las acuñaciones de Rodrigo y Agila nos proporciona algunas ideas sobre la situación política en la Península tras la muerte de Witiza. El número de ejemplares conservados del primero es inferior al del segundo, nueve frente a trece. A ello se añade un segundo factor, pues mientras Agila acuñó en cuatro cecas, situadas en el cuadrante noroeste peninsular (Gerona, Tarragona y Zaragoza), así como en Narbona, todas las monedas de Rodrigo proceden de la misma ceca, Egitania (actual Indanha-a-Velha), pues la única de Toledo que recoge Miles es una falsificación[73]. Esto sitúa a Rodrigo como el soberano visigodo cuyo registro numismático acredita el más reducido número de cecas, por debajo del efímero Liuva II. Dicha circunstancia no encaja con la condición de Rodrigo como soberano, aunque se ha explicado como producto de la posesión del tesoro real visigodo, lo que haría innecesaria una más abundante acuñación[74].

La división de la soberanía que acredita la numismática se refrenda en el registro literario, en concreto a través del denominado *Latérculo de los reyes godos,* una lista de todos los soberanos, cuyo contenido presenta ciertas variantes en el período posterior a Witiza en los distintos manuscritos que transmiten dicha relación. El códice D, de León, incluye la mención de Rodrigo. En cambio, el C (conocido como *Codex Parisinus 4667*) lo omite, mencionando, después de Witiza, a otros dos soberanos, Agila, con tres años de reinado, y Ardo, con siete[75]. Las diferencias entre las respectivas emisiones

monetarias de Rodrigo y Agila II se compaginan con las duraciones de sus reinados, poco más de seis meses el primero frente a los tres años que el *Laterculus* otorga al segundo[76].

El registro arqueológico también aporta información sobre la probable situación de conflicto entre las distintas soberanías visigodas que, a comienzos del siglo VIII, se disputaban el control del territorio peninsular. Se trata del yacimiento de El Bovalar, situado junto al río Segre, en el término de Serós (Lérida). Descubierto en 1943 y estudiado desde 1968, constituye un asentamiento rural, articulado en torno a una gran basílica de tres naves, que incluía un baptisterio. Entre los objetos encontrados hay monedas de oro dispersas en varias estancias y que permiten fechar el conjunto. Todas son visigodas de la última época, la mayor parte de Egica y Witiza y, aunque no hay ninguna de Rodrigo, dos corresponden a Agila. El poblado, de dimensiones reducidas, fue destruido por un muy intenso y total incendio, lo que no parece ilógico vincular con la situación de inestabilidad política tras la muerte de Witiza[77].

Con independencia de los problemas de sucesión en la monarquía visigoda y de la situación de guerra civil en la Península en 711, no cabe duda de que los musulmanes identificaron a Rodrigo como su rival más importante, el rey de los visigodos y el enemigo cuya derrota posibilitó el triunfo de la conquista. Junto al sentido unánime de las crónicas árabes en este sentido, que sólo mencionan a Rodrigo, omitiendo a Agila, existe un segundo testimonio de gran significado. Me refiero a las pinturas de Qusayr Amra, palacete omeya situado en el desierto jordano y fechado en la segunda década del siglo VIII, entre 712-715. Se trata de un pequeño edificio de unos tres-

cientos metros cuadrados usado como residencia y pabellón de caza y que consta de dos parte, una propiamente palatina constituida por una gran sala subdividida por medio de dos arcos y unos baños.

En el lado sur del salón de audiencias, sobre la parte más baja del muro oeste, se conserva, extremadamente dañado, una pintura al fresco conocida como «La Familia de Reyes». Representa seis personajes, en visión frontal, con los brazos doblados hacia la izquierda y las manos abiertas (hacia arriba) en actitud de solicitar el amán o perdón o bien simplemente ofreciendo pleitesía. Encima de ellos corría una inscripción, de la que hoy sólo se conservan pocas letras, pero que había sido leída en algunas de las partes perdidas, y que nos informa sobre la identidad de las figuras. La inscripción es bilingüe, griego y árabe, y menciona los nombres de los cuatro primeros personajes, empezando desde la izquierda, indicándonos que las figuras representan seis soberanos vencidos por el Islam: Kaisar (el césar o emperador de Bizanzio); Rodorikos, de cuya figura no queda casi nada; Cosroes (el emperador sasánida), y Negus (rey de Abisinia). Se supone que los dos últimos son el emperador de China y el jaqan turco o el rey hindú Dari. Destaca, por su singularidad, el caso de Rodrigo, ya que es el único que se citó por su nombre propio y, por lo tanto, el único sobre el que no existen dudas[78].

La representación de Rodrigo en Qusayr Amra aporta datos de interés respecto a la situación interna del reino visigodo en el momento de la conquista islámica. Constituye una nueva muestra de la convergencia entre la información procedente de las fuentes literarias y la que aportan los vestigios materiales. En efecto, este testimonio permite confirmarlo como el soberano dominante en

la Península en el momento en el que se produce la conquista musulmana. Al menos, como aquel que fue derrotado por los musulmanes, coincidiendo con los textos literarios.

La acción de los conquistadores

Junto a los factores inherentes a la situación de los vencidos, la conquista islámica se explica en función de la actuación de los vencedores, los contingentes armados de beréberes y árabes. Conviene remarcar la relevancia de este aspecto, dado que todo el proceso debe ser caracterizado, de forma general, como una conquista, con independencia de los mecanismos específicos que dieran lugar, en cada caso, a la imposición o aceptación de la autoridad de los conquistadores.

De nuevo quiero volver a recalcar una de las ideas que he venido repitiendo a lo largo de este estudio. Frente a las falacias de los negacionistas, la acción de los conquistadores no puede, en absoluto, quedar reducida a un mero «episodio vulgar» (Olagüe) o a una simple aventura de pillaje o saqueo (González Ferrín). La existencia de las nuevas acuñaciones desde el año 93 h/711-712 constituye la mejor prueba de que se trataba de algo muy diferente. En efecto, como ha recordado E. Manzano, el rápido establecimiento de una administración, aunque fuese rudimentaria, revela que «no era una mera razia de saqueo, sino una campaña de ocupación en toda regla». En palabras del mismo investigador, «los saqueadores no se toman la molestia de establecer una ceca, pero es indudable que un ejército conquistador sí lo hace». En este sentido, la introducción de nuevas monedas en plena fase de conquistas «implica una expedición que actuaba

bajo la dirección de una jefatura centralizada, representada por el gobernador Musà ibn Nusayr, capaz de vigilar la producción y amparar la producción del nuevo numerario»[79].

A estas consideraciones pueden añadirse otras complementarias que vuelven a incidir en la creciente confluencia de las informaciones procedentes de los registros literario y arqueológico sobre la conquista musulmana. En concreto, respecto a la cuestión que nos ocupa, «las evidencias arqueológicas de las acciones bélicas de la conquista musulmana muestran un proceso sistemático, eficaz y bien organizado en tácticas militares, con una sistemática ocupación de las principales plazas hispanas, donde instalan sus guarniciones, y un sistema de comunicaciones ampliamente extendido incluso por las zonas más montañosas del norte peninsular»[80]. Esta clase de valoraciones permiten rehabilitar a las denostadas fuentes árabes, pues vienen a confirmar buena parte de los relatos que en ellas se incluyen sobre el proceso de conquistas.

La llegada de los musulmanes a la Península no puede entenderse sin tomar en consideración sus prolegómenos norteafricanos. Como ha recalcado recientemente W. Kaegi, sería erróneo pensar que la conquista del Magreb formó parte de un proyecto consciente, a largo plazo, de irrupción en Hispania. Es decir, en palabras de dicho investigador, la conquista de la Península fue el resultado de los acontecimientos en el Magreb, no su causa[81].

Las fuentes describen un proceso desarrollado, sobre todo, mediante el empleo de contingentes armados terrestres. No obstante, hace ya veinte años J. Lirola, en el marco de un amplio estudio sobre el poder naval del califato omeya de Córdoba, puso de manifiesto la partici-

pación de fuerzas marítimas en las operaciones de conquista. Ello fue posible, entre otros factores, gracias a dos circunstancias sucedidas en las décadas precedentes. Primero, la neutralización de la flota bizantina de Cartago, centro naval principal de Bizancio en el norte de África, y, segundo, la construcción de un arsenal en la cercana ciudad de Túnez, lugar escogido por sus mejores condiciones de seguridad, decisión que algunas fuentes árabes atribuyen al propio Musà ibn Nusayr[82].

La primera acción de la armada magrebí organizada por Musà sobre territorio que, más tarde, llegaría a integrarse en la soberanía de Córdoba fue la expedición comandada en 89 h/708 por Abd Allah, hijo de Musà ibn Nusayr, sobre Mallorca y Menorca, entonces bajo autoridad bizantina[83]. El texto de Ibn Hayyan que narra la expedición enviada por Abderramán II en 234 h/848-849 a Mallorca alude a la existencia de un antiguo pacto (*ahd*) cuyo incumplimiento motivó esa respuesta del emir. Probablemente se refiera a la capitulación establecida en el momento de la sumisión de las islas por los musulmanes, en fecha que desconocemos. El cronista cordobés afirma que, en esa ocasión, los habitantes de algunas fortalezas (*husun*) habían acordado la capitulación a cambio del tercio de sus bienes (*amwal*)[84].

Junto a esta noticia, la referencia más directa a la actuación de fuerzas navales en la conquista de la Península es la relativa a la llegada a al-Andalus de Ayyach ibn Uyayl al-Himyari, almirante (*wali-l-bahr*) de la flota omeya, y su posterior regreso a Ifiqiya en el año 100 h/718-71[85]. El primer investigador que llamó la atención sobre esta información fue P. Guichard, insistiendo con posterioridad en ella J. Lirola, el cual añadió nuevas referencias de otras fuentes biográficas[86]. En efecto, como

señala el medievalista francés, su relevancia es indudable, tanto por su contenido como por su procedencia, ya que se inserta en fuentes biográficas, resultando ajena al corpus de tradiciones relativas a la conquista. Además de revelar el empleo de medios navales, algo que las demás fuentes árabes silencian por completo, permite constatar el carácter organizado de la conquista. A las observaciones formuladas por dichos investigadores podríamos añadir el interés de la fecha de regreso de la flota a Ifiqiya como síntoma de la percepción, por parte de los propios conquistadores, de la estabilización de la situación en la Península.

Recientemente, J. Montenegro y A. del Castillo han formulado críticas a las opiniones de P. Guichard y J. Lirola, cuestionando la posibilidad de que la flota de Ifiqiya participase en las acciones del año 92 h/711 en la Península. Se basan en fuentes árabes que indican que, en esa misma fecha, Musà envió la flota a la isla de Cerdeña[87]. Dichos autores consideran que esas fuentes señalan la simultaneidad entre ambas acciones, es decir, las conquistas de la Península y de Cerdeña, lo que impediría que la flota de Ifiqiya hubiese intervenido en Hispania en 92 h. En realidad, no parece que existan razones para aceptar estos argumentos.

La lectura que dichos autores realizan de las fuentes que aluden a la expedición sobre Cerdeña no aporta argumentos sólidos que validen sus postulados. Es cuestionable que, como afirman de manera resuelta, las fuentes hablen en términos de inequívoca simultaneidad respecto a la conquista de la Península. A este respecto critican, incluso, traducciones ajenas de algunas de dichas fuentes (la de Fagnan de Ibn al-Azir y la de al-Nuwayri por McGuckin de Slane) debido a que señalan la idea de

posterioridad de la conquista de Cerdeña respecto a la de la Península. Sin embargo, estas críticas resultan inconsistentes, pues ni especifican cuáles son los supuestos errores de los traductores ni tampoco ofrecen versiones alternativas que las mejoren.

El texto de Yaqut se limita a señalar que el ejército enviado por Musà conquistó Cerdeña en el año 92 h/711-712[88], lo que no permite realizar afirmaciones concluyentes respecto a la participación de la flota de Ifiqiya en la de la Península, a donde Musà llegó en 93 h/712-713. En cuanto al texto de al-Nuwayri e Ibn al-Azir, que es idéntico en los dos cronistas, cosa que Montenegro y Del Castillo parecen ignorar, dice lo siguiente: «cuando Musà conquistó el territorio de al-Andalus envió una parte de su ejército a esta isla, situada en el mar Mediterráneo y muy rica en toda clase de frutos, entrando en ella en el año 92 h»[89]. Por lo tanto, frente a lo que pretenden los citados investigadores, este texto parece sugerir, más bien, la idea de posterioridad de la conquista de Cerdeña respecto a la de al-Andalus.

Aparte de una lectura excesivamente rígida de los textos, hay otras consideraciones que invalidan los argumentos de Montenegro y Del Castillo. En primer lugar, la imposible participación de la flota de Ifiqiya en la conquista de la Península de 92 h/711-712 debido a que, en dicha fecha, debía estar ocupada en la toma de Cerdeña se desvanece al observar que lo que Musà envió a dicha isla fue sólo una parte de su ejército (*taifa min askarihi*), lo que no impediría que el resto interviniese en las acciones sobre Hispania. Por otro lado, los textos que hablan de la entrada del almirante Ayyach ibn Uyayl al-Himyari en al-Andalus no especifican la fecha de su llegada, sino sólo la de su regreso a Ifiqiya (año 100 h/718-

719). Por lo tanto, aun suponiendo que la intervención en Cerdeña le hubiese impedido estar presente en la Península en el año 92 h/711-712, ello no resta valor a la información rescatada, en su día, por Guichard, ya que habría podido traer la flota en un momento posterior a esa fecha.

Un aspecto central en la caracterización que las fuentes árabes elaboran sobre la acción de los conquistadores radica en la diferencia entre conquistas efectuadas por la fuerza o mediante capitulación. La primera modalidad significaba el predominio del derecho de los conquistadores, que se expresaba en el concepto del botín. Tanto las personas como sus bienes (muebles e inmuebles) pasaban a ser considerados su propiedad, pudiendo disponer de ellos a discreción, aunque dentro de un marco normativo al que me referiré más adelante. La población podía, así, ser esclavizada o ejecutada, mientras que sus propiedades se repartían como botín entre los vencedores. En cambio, el establecimiento de pactos de capitulación implicaba el reconocimiento de garantías legales para los conquistados y sus propiedades, que debían ser respetados por los conquistadores. La población autóctona podía permanecer libre en sus lugares de residencia, poseyendo sus bienes y practicando sus creencias religiosas, a cambio del pago de un impuesto de capitación, llamado *yizya*. Las condiciones establecidas en los pactos de capitulación en el momento de la conquista serían la base sobre la que los ulemas fueron desarrollando el marco legal de la *zimma*, que regulaba la presencia de no musulmanes en las sociedades islámicas clásicas.

El problema que plantea la distinción entre ambas formas de conquista radica en que el establecimiento de una regulación definida de sus diferencias no se produjo

hasta después de finalizado el proceso de expansión. Según Noth, ello implicaría que, aunque, sin duda, durante dicho proceso hubo conquistas por la fuerza y por capitulación, la determinación de una dicotomía legal completa entre ambas modalidades no puede retrotraerse a esa época, ya que constituye una formalización más tardía que en esa época no existía como tal[90]. De hecho, como vamos a comprobar, las fuentes casi siempre indican que el establecimiento de capitulaciones venía precedido de cierta resistencia previa por parte de los conquistados.

Aunque es probable que la completa dicotomía entre ambas formas de conquista fuese un desarrollo posterior, parece fuera de duda que, en la época de la expansión, existía ya una cierta regulación de la acción de los conquistadores, derivada de su propio encuadramiento en contingentes armados organizados y comandados por autoridades vinculadas al califato omeya. Así lo acreditan los precintos de plomo que recientemente han ido saliendo a la luz y que nos remiten a la noción de un botín lícitamente repartido entre los conquistadores. No obstante, estos precintos se refieren a la captura de bienes muebles. El problema del reparto de las tierras constituye una problemática específica, probablemente más compleja y tal vez no tan bien definida desde el punto de vista normativo en épocas tempranas.

Las conquistas por la fuerza

Como vamos a comprobar a continuación, los cronistas árabes no ocultan el hecho de que la conquista de la Península fue el resultado de la acción violenta de contingentes armados. De hecho, en algunos casos los relatos especifican que la actuación de árabes y beréberes supuso la muerte de poblaciones enteras o la masiva destrucción de bienes. Esas mismas fuentes, incluso, denotan que los conquistadores eran conscientes de que el miedo podía ser un arma muy beneficiosa si se usaba correctamente, pues atemorizar a la población era una forma de disponerla favorablemente a la sumisión.

La dos formas de conquista, por la fuerza o mediante pactos, implicaban distintas clases de ventajas para los conquistadores. Uno de los incentivos principales de los contingentes que participaban en las expediciones era la captura del botín. El empleo de la fuerza, al generar el derecho de los conquistadores sobre los conquistados, otorgaba mejores perspectivas de enriquecimiento para los primeros. Por el contrario, la formalización de acuerdos de capitulación, a los que me referiré más adelante, implicaba el reconocimiento de derechos a los autóctonos y limitaba, por lo tanto, la capacidad de los conquistadores para apoderarse de sus personas, bienes y propiedades. Sin embargo, al mismo tiempo, las capitulaciones evitaban el desgaste de los contingentes armados, en forma de bajas y heridos, y permitían un más fácil y rápido avance de las conquistas, y, por lo tanto, ampliaban las posibilidades de obtención de botín.

Aunque las crónicas árabes, a diferencia de las cristianas, no transmiten una visión catastrófica de la conquis-

ta, ello no significa que en los relatos elaborados por los vencedores esté ausente el empleo de la violencia como forma de sumisión del territorio y de su población. Esta confluencia de ambas tradiciones nos indica que la sumisión de Hispania no fue un mero «paseo militar» para los musulmanes, ni que todo el territorio capitulase ante la presencia de sus contingentes. Los conquistadores hubieron de hacer valer su fuerza para poder apoderarse del territorio.

El saqueo y la captura de botín aparecen ya descritos desde la primera acción atribuida a los conquistadores, la expedición comandada en ramadán de 91 h (3 de julio-1 de agosto de 710) por Tarif sobre la bahía de Algeciras, en el lugar conocido como la Isla Verde, cuya denominación en árabe (al-Yazira al-Jadra) daría origen al nombre castellano de la citada ciudad gaditana. Según el autor beréber Zammur ibn Musà ibn Hisam ibn Wardizan al-Bargawati, citado por el cronista y geógrafo al-Bakri, este personaje, Tarif, considerado el ancestro de los reyes Bargawata, se había asentado en la zona de Tamasnà, donde los beréberes Zanata y Zawaga le confiaron sus asuntos[91]. El relato de esta acción, probablemente perteneciente a Ahmad al-Razi, afirma que Tarif era *mawlà* de Musà y que, obedeciendo órdenes del emir de Qayrawan, se dirigió al lugar llamado Isla Verde, situado frente a la península de al-Andalus, luego conocido como isla de Tarif. Su acción produjo la huida de los habitantes y la destrucción casi completa por el fuego de la localidad, incluyendo una iglesia importante, la captura de unos cuantos prisioneros y la ejecución de parte de la población[92].

Según las fuentes, el choque armado más importante entre las dos partes se produjo al comienzo de la con-

quista, cuando los contingentes beréberes comandados por Tariq se enfrentaron a la fuerza dirigida por el rey visigodo Rodrigo. Se trata de la conocida como «batalla del Guadalete», sin duda uno de los episodios más célebres de la conquista, junto al de Covadonga, aunque las diferencias entre ambos hechos son considerables. Las fuentes árabes son unánimes al fijar encuentro en el año 92 h/711 y, aunque difieren por lo que se refiere al día y el mes, coinciden en situarlo en fechas concretas. Se atribuyen a Ahmad al-Razi el domingo 28 de ramadán (19 de julio) y el domingo 5 de *chawwal* (26 de julio)[93]. Algo similar sucede respecto a Ibn Hayyan, el domingo 5 de *chawwal* y siete días pasados de *rabi* I (2 de enero)[94].

Teniendo en cuenta las dos fechas atribuidas a al-Razi, parece razonable suponer, de acuerdo con lo que afirman algunas fuentes, que los combates se extendieron a lo largo de una semana, desde el último domingo de ramadán (19 de julio) hasta el 5 de *chawwal* (26 de julio)[95]. Desde esta perspectiva, resulta lógico admitir que no hubiese habido una única localización, sino una serie de enfrentamientos sucedidos a lo largo de un territorio situado entre la bahía de Algeciras, lugar de la llegada de los conquistadores, y el curso del río Guadalete: las fuentes árabes indican emplazamientos diversos, aunque todos ellos en el mismo territorio, en el entorno próximo a la bahía de Algeciras: río Umm Hakim en Sidonia[96], el río Lakku/Lakkuh[97], la laguna (al-Buhayra)[98] y la campiña de Jerez (*fahs* Charich)[99]. Por su parte, la *Continuatio isidoriana hispana* difiere de la cronología que plantean las fuentes árabes, al fechar la derrota de Rodrigo en los años 93 h y 750 de la era hispánica (712 dne), mientras que, en cambio, coincide en la geografía, ya que la sitúa en las montañas Transductinas[100].

En el marco de la descripción de la victoria musulmana, los relatos árabes subrayan de forma insistente las dos secuelas directas principales de este enfrentamiento, la captura de prisioneros y la elevada cifra de víctimas entre el enemigo. Algunas fuentes no establecen una cuantificación precisa, limitándose a expresar mediante calificativos la importancia de algunos de estos aspectos. Así, para el anónimo autor de *Fath al-Andalus*, la cantidad de prisioneros tomada en esta ocasión fue «inaudita» (*ma la yuhad mizlu-hu*)[101]. También enfatizan la enorme violencia de este combate y su encarnizamiento, señalando que jamás se había visto en todo el Occidente una matanza tan grande (*lam yakun bi-l-magrib maqtala qatt akzar min-ha*), pues los musulmanes no envainaron la espada durante tres días[102]. Otras fuentes magnifican la gran matanza realizada por los musulmanes (*azraa al-muslimun fi-him bi-l-qatl*) y un relato atribuido a al-Waqidi señala que murieron tantos politeístas (*muchrikin*) que sus huesos cubrieron el terreno durante mucho tiempo[103].

Tras esta primera derrota, el relato atribuido a al-Razi afirma que Tariq derrotó por segunda vez a los visigodos en Écija, donde se habían refugiado los fugitivos que huyeron de Guadalete. De nuevo las fuentes árabes inciden en lo encarnizado del combate, en el que los musulmanes sufrieron muchas bajas y heridos. Sin embargo, tras esta segunda victoria, afirma el citado cronista cordobés, los musulmanes no volvieron a encontrar una resistencia similar (*harban mizlu-ha*). Además, en esta ocasión, Tariq tomó prisionero al jefe de los visigodos, si bien le concedió la paz, otorgándole las condiciones que le pidió, y exigiéndole a cambio el pago de la *yizya*. Este relato expresa el fuerte sentido pragmático de la actuación

de los conquistadores, quienes, pese a gozar de una posición de fuerza, después de una victoria, se mostraban dispuestos a ceder condiciones favorables a los vencidos, con el fin de facilitar la progresión de su avance[104].

Tras la derrota del ejército regio visigodo, el objetivo primordial de los conquistadores durante su expansión por el territorio peninsular habría sido apoderarse de las principales ciudades. No obstante, resulta necesario tener en cuenta que los relatos más antiguos apenas hacen mención de la toma de localidades concretas. Ibn Abd al-Hakam sólo alude a la de Toledo, mientras que Ibn Habib añade las campañas realizadas por Musà en la zona del norte peninsular. Por otro lado, las discrepancias de las fuentes árabes son el elemento característico en la descripción del proceso, en relación con dos aspectos. El primero se refiere a la atribución de la autoría de la conquista. En efecto, no son pocos los casos de poblaciones o ciudades cuya sumisión se vincula de forma alternativa a Tariq y a Musà. De otro lado, tampoco resulta infrecuente que una misma población se considere sometida mediante pacto y por la fuerza. A continuación comentaré los ejemplos más importantes de estas discrepancias.

La sumisión de Sidonia habría sido obra de Tariq, según al-Razi e Ibn Hayyan, «siendo aniquilada su población» (*ista sala ahlu-ha bi-l-qatl*)[105], mientras que otra tradición atribuida a al-Razi (aunque procedente, vía al-Waqidi, del *tabii* Ali ibn Rabah) la adscribe a Musà[106]. Algunas fuentes no precisan la forma de sumisión pero coinciden en describir una toma violenta, con un largo asedio y actos de destrucción, al haberse prendido fuego a las cosechas próximas, lo que produjo numerosas víctimas, mientras que otra parte de la población habría sido ejecutada[107]. Estas informaciones contrastan con la exis-

tencia de precintos de plomo pertenecientes a la serie *musalaha* y con mención del nombre de Chazuna, lo que indica la existencia de capitulaciones[108].

Sobre Carmona se manifiestan las mismas vacilaciones en la atribución de la conquista. La anónima *Fath* la achaca a Tariq e insiste en la continuación de las matanzas y saqueos (*yuqtal wa-yugnam*), causando efectos aterradores sobre la población, «de manera que ninguno de ellos se preocupaba por otra cosa que no fuera huir y escapar». Otras fuentes, en cambio, señalan que la tomó Musà, aunque coinciden en que lo hizo por la fuerza, dando muerte a la guarnición que protegía la puerta de Córdoba[109].

Algo similar sucede en el caso de Córdoba, ciudad respecto a la que también existen tradiciones contradictorias sobre la forma en que fue tomada por los musulmanes, así como respecto a la atribución de su conquista, ya que algunas fuentes la asignan al propio Tariq y otras a su comandante Mugiz al-Rumi. Según un relato que probablemente procede de al-Razi, y que citan otras fuentes (*Ajbar machmua*, Ibn Izari), Córdoba habría sido conquistada gracias a la ayuda del pastor que indicó a los musulmanes la existencia de una brecha en la muralla, por la que pudieron entrar y apoderarse de la ciudad, tomándola por la fuerza (*malaku al-madina anwatan*). Sin embargo, pese a ello, permaneció durante cierto tiempo un foco de resistencia. Parte de la guarnición se refugió en una iglesia situada en la zona occidental de la ciudad, que algunas fuentes identifican con la de San Acisclo. Las crónicas afirman que estuvieron encerrados durante tres meses, al cabo de los cuales su jefe trató de huir hacia Toledo. Sin embargo, fue capturado, tras lo cual los encerrados en la iglesia se rindieron, ordenando

Mugiz que fuesen decapitados. Otras fuentes afirman, en cambio, que Mugiz ordenó prender fuego a la iglesia y fue dando muerte a los que iban saliendo, siendo decapitado el gobernador ante Tariq[110].

Existen también narraciones que sostienen que Córdoba fue conquistada de forma simultánea de ambas formas, mediante pacto y por la fuerza. La anónima *Fath al-Andalus* resume el ya citado relato que cuenta cómo se apoderó Mugiz de la ciudad, tomando como botín todo lo que había en el interior. A continuación, sin embargo, añade que, según otras tradiciones (*azr*), Córdoba fue sometida mediante pacto (*sulh*) y, por ello, se permitió a los cristianos conservar la iglesia que «hasta hoy» existe en la parte occidental. La propia crónica confirma esta dualidad cuando afirma, poco más adelante, que «en Córdoba se había entrado por la fuerza (*qahr*), salvo en la iglesia que estaba en el arrabal, pues se pactó (*sulihu*) con los nativos que se habían fortificado en su interior, y salieron de allí de forma pacífica (*alà salam*)»[111].

Las narraciones sobre la conquista de Córdoba poseen una enorme semejanza con las relativas a la conquista de Damasco, primera capital del califato omeya. Estas tradiciones fueron recuperadas por el ulema andalusí Ibn Yubayr durante su estancia en Oriente, narrándolas en su relato de viajes. Según este autor, la capital siria fue sometida de forma simultánea por dos contingentes árabes, que la atacaron por cada uno de sus flancos, produciéndose una doble conquista, por la fuerza y mediante pacto. Mientras que Jalid ibn al-Walid atacó por el lado oriental, desde la parte occidental penetró Abu Ubayda ibn al-Yarrah. Ambos grupos de combatientes se encontraron en la Iglesia de San Juan Bautista, la más importante de la ciudad que, por este motivo, fue dividida en

dos partes. Al haber sido rendida mediante pacto, la mitad hasta donde llegó Ibn al-Yarrah quedó en manos de los cristianos, mientras que la parte oriental, al haber sido tomada por la fuerza, pasó a manos de los musulmanes, que la convirtieron en mezquita[112].

Probablemente no por casualidad, existe un relato prácticamente idéntico al de Damasco que se refiere a la aljama de Córdoba. Según al-Razi, quien cita al alfaquí Muhammad ibn Isà, al producirse la conquista de Córdoba los musulmanes siguieron el ejemplo de Abu Ubayd ibn al-Yarrah y Jalid ibn al-Walid, quienes aplicaron la doctrina del califa Umar ibn al-Jattab de compartir las iglesias con los cristianos (*muchatarat al-rum fi kanaisihim*), como se hizo en la iglesia de Damasco y en otros lugares sometidos mediante un acuerdo de capitulación (*sulh*). De esta forma, los musulmanes dividieron en dos partes la iglesia mayor de Córdoba, estableciendo en su mitad la mezquita aljama. La situación permaneció así durante varias décadas, hasta el triunfo del primer emir omeya, Abderramán I. Según al-Razi, al aumentar la población cordobesa, los musulmanes estaban estrechos en la mezquita. Con el fin de ampliarla, Abderramán logró que los cristianos, tras negarse en un principio, le vendieran su parte de la iglesia, a cambio de una indemnización de cien mil dinares y de la autorización para reconstruir, fuera de la ciudad, las iglesias que habían sido demolidas en el momento de la conquista[113]. El reciente estudio de Molénat confirma la inexistencia de iglesias en la zona amurallada de la ciudad como producto de las circunstancias de la conquista, y el emplazamiento de las existentes en los arrabales extramuros[114].

Sevilla es otro caso en el que se sobreponen tradiciones distintas tanto en relación con la autoría de la con-

quista como respecto al mecanismo de sumisión. Una de ellas se atribuye a al-Razi y la registran, además, dos fuentes posteriores (la anónima *Fath al-Andalus* e Ibn al-Chabbat), aunque sin especificar su origen. Según esta versión, Sevilla fue sometida mediante pacto por Tariq a cambio del pago de la *yizya*[115]. Los precintos de plomo con leyenda *musalaha* Ichbiliya acreditarían esta tradición[116]. La segunda se atribuye a Ibn Hayyan[117] y es reproducida por otras fuentes árabes, tanto andalusíes (*Ajbar maymua,* texto idéntico al de Ibn Hayyan, Ibn Abi-l-Fayyad) como magrebíes (Ibn Izari) y orientales (Ibn al-Azir)[118]. En este caso, la conquista se adscribe a Musà tras un asedio de varios meses, huyendo parte de su población y registrándose con posterioridad una sublevación que obligó a una segunda conquista por parte de Abd al-Aziz ibn Musà. Si se admite la validez de estos relatos, la capital hispalense habría protagonizado el único caso registrado de reversión de la conquista.

Mientras que Sevilla podría representar la revuelta de la población nativa contra los conquistadores tras la sumisión inicial, Toledo parece ejemplificar una situación intermedia entre la ocupación por fuerza y mediante pacto de capitulación. Una tradición, atribuida a Ibn Hayyan y citada en otras fuentes, sostiene que Tariq la encontró vacía, salvo una pequeña comunidad de judíos, habiendo huido la población[119]. En cambio, la anónima *Fath* otorga a Musà su asedio y posterior capitulación a cambio del pago de la capitación (*hasara-ha hattà sulihu alà-l-yizya*)[120].

Otros casos de oscilación en la autoría de la conquista son las ciudades de la Andalucía oriental, Málaga y Granada. En cuanto a la primera, algunas fuentes atribuyen a Tariq, junto con todos los distritos de Rayya (*ista-*

ftaha-ha wa-yami amal Rayya), mientras que la población nativa (*uluch*) huyó a los montes de Rayya. De manera similar, se nos dice que Tariq envió desde Écija hacia Granada el ejército, el cual la asedió hasta que fue conquistada (*hasara-ha hattà iftataha-ha*)[121]. Ambos casos sugieren, por lo tanto, una toma al asalto. Este aspecto se ve confirmado en otros relatos que, sin embargo, atribuyen la sumisión de ambas ciudades a Abd al-Aziz ibn Musà[122].

Oscilaciones similares se dan en el caso de Yilliqiya, denominación con la que las fuentes árabes designan el territorio del cuadrante noroeste peninsular. Ciertas fuentes mencionan la campaña realizada en el año 93 h/711-712 por Tariq, el cual habría alcanzado Astorga, situada a escasos treinta kilómetros al suroeste de León. Sobre esta acción existen dos tradiciones. La primera simplemente indica que Musà se encontró con Tariq en dicha ciudad, sin aludir a ninguna operación militar ni de conquista[123]. La segunda, en cambio, es más explícita respecto al sentido de la actuación de Tariq. Ibn Hayyan afirma que atravesó el territorio de Yilliqiya (*ijtaraqa-ha*) y, tras alcanzar Astorga, «sometió la región» (*dawwaja al-yiha*)[124]. La versión de al-Himyari apunta en el mismo sentido, incluso en términos más claros, al señalar que Tariq asoló y sometió la región (*iqtahama ard Yilliqiya fa-jarraba-ha wa-dawwaja al-yiha*), no siendo en este caso posible establecer si se refiere a todo el territorio de Yilliqiya o sólo a la zona de Astorga, ciudad que no menciona[125]. Otras fuentes contienen variantes similares[126]. Así pues, aunque es cierto que los textos no mencionan explícitamente acciones de conquista, en términos de *fath*, sin embargo, ello no permite excluir una su-

misión por parte de Tariq, como pretenden algunos investigadores[127].

Frente a estos relatos, las fuentes más antiguas caracterizan la sumisión de Yilliqiya como producto de la capitulación y la atribuyen a Musà. Tal es el caso de un texto que reproducen Ibn Habib, citando a su maestro Abd al-Hamid ibn Abi Uways, y la anónima *al-Imama wa-l-siyasa*, en el que se que afirma que los notables de ese territorio (*wuyuh*) vinieron a pedir a Musà la paz (*sulh*)[128]. Otras fuentes, aunque mencionan el pacto de capitulación, no excluyen la presencia de acciones de fuerza y violencia en la incursión. Según el relato atribuido, con toda probabilidad, al cronista al-Hiyari, Musà, acompañado por Mugiz al-Rumi, se dirigió al desierto (*mafaza*) y tomó las fortalezas de Viseu (Baru)[129] y Lugo (Lukk). Establecido allí, sus contingentes siguieron avanzando hasta alcanzar la «peña de Pelayo» (*sajrat* Balay), en el Mar Verde, es decir, el Mar Cantábrico. Más adelante me referiré de modo específico al problema del encuentro entre Pelayo y los musulmanes. El relato atribuido a al-Hiyari afirma lo siguiente[130]:

> «No quedó iglesia sin quemar ni se dejó campana sin quebrar. Los bárbaros (*aayim*) prestaron obediencia, se avinieron a la paz y al pago de la capitación (*yizya*), estableciéndose los árabes en las zonas deshabitadas (*mafawiz*). Cuando árabes y beréberes pasaban por algún lugar que consideraban conveniente, fundaban una población y se establecían en ella. El Islam se extendió por el territorio de al-Andalus y el politeísmo (*chirk*) disminuyó».

La explícita referencia a la violencia sobre las iglesias se explicaría tanto en función de factores ideológicos, la victoria sobre la religión del enemigo, como de tipo material, por el afán de captura de botín, dada la riqueza acumulada en los lugares de culto. Otras referencias a destrucción de iglesias se mencionan en el relato, antes citado, sobre la aljama de Córdoba, así como en la acción de Tarif sobre la Isla Verde, previa a la llegada de Tariq.

Junto al empleo directo de la fuerza, las fuentes dejan constancia de la utilización de otros recursos por parte de los conquistadores, entre ellos el terror, medio de atemorizar al enemigo y predisponerlo a la rendición. Sin duda, el episodio más célebre a este respecto, pues lo recogen numerosas fuentes, es el de la simulación de antropofagia, que fue utilizado como forma de infundir temor sobre la población autóctona. En efecto, Tariq habría ordenado despedazar y cocer los cuerpos de algunos prisioneros, haciendo creer al enemigo que comían carne humana. Luego liberó a otros para que lo contasen, tratando, de esa forma, de asustar al resto de la población[131].

Los pactos de capitulación: la yizya y el estatuto de la zimma

Desde los comienzos de la expansión musulmana en Oriente, los árabes aplicaron los acuerdos de capitulación como sistema que les permitía un más fácil acceso al control de los territorios. Esta tradición se mantuvo en la Península donde, junto a los actos de violencia y de conquista por la fuerza, las fuentes también describen casos en los que ciertas poblaciones, o sus representantes

político-religiosos, optaron por someterse ante la irrupción de los conquistadores. Esta actitud se expresa a través del establecimiento de acuerdos de rendición o capitulaciones, denominados en las fuentes árabes *sulh* o *ahd*, en los que se establecían las nuevas relaciones entre ambas partes.

No cabe duda de que buena parte del éxito de las conquistas islámicas debe atribuirse al sistema de capitulaciones, base de la *zimma*, término coránico que define el marco legal que los musulmanes reconocían a los no musulmanes que permanecían en territorio bajo soberanía islámica. Dicho estatuto implicaba obligaciones y responsabilidades tanto por parte de la autoridad islámica como por las comunidades de *zimmíes* aunque, globalmente, situaba a los no musulmanes en una situación de relativa exclusión respecto a los musulmanes, únicos que gozaban de plenos derechos.

El elemento central del estatuto de la *zimma* era la *yizya,* concepto de origen coránico (9:29) que se vincula a la obligación de combatir a los que, habiendo recibido una escritura revelada, no practican la religión verdadera, de modo que sean forzados a pagar la *yizya*. Sobre esta única referencia coránica, los ulemas serán los encargados de definir sus características, tanto por lo que se refiere a su aplicación en relación con la forma de conquista como a su contenido fiscal, su cuantía y a los individuos sujetos a su pago. Tradicionalmente, la *yizya* ha consistido en un impuesto de capitación al que estaban obligados los varones adultos, sanos y con capacidad económica.

Tal vez el principal problema que plantea el estudio de los pactos radica en el hecho de que no disponemos de ningún documento original. Debido a ello, la historio-

grafía se ha mostrado tradicionalmente escéptica respecto a su autenticidad. En su clásico estudio sobre el estatuto legal de la *zimma*, el historiador libanés Antoine Fattal no los cuestionaba globalmente, si bien afirmaba que deben utilizarse con reservas y señala que el testimonio de los cronistas es contradictorio e insuficiente. Así, considera que existe una «incertidumbre desconcertante» en torno a la capitulación de Hira (12 h/633), que la historia del tratado de Damasco es «extremadamente confusa» y que el de Jerusalén contiene «puntos oscuros»[132].

Entre dichos pactos de capitulación hay algunos atribuidos al propio Mahoma, como el establecido con la comunidad cristiana yemení de Nachran. No obstante, el más célebre e importante es el conocido como «pacto de Umar», cuyo origen consiste en un escrito remitido por Abd al-Rahman ibn Ganam al segundo califa ortodoxo, Umar ibn al-Jattab, de parte de los cristianos de Siria (*nasarà-l-Cham*), quienes le solicitan la garantía de rendición (amán) para ellos, sus descendientes, sus bienes y todos sus correligionarios (*ahl millati-na*), a cambio de lo cual se comprometen a cumplir una serie de estipulaciones[133]. Parte de la historiografía lo considera apócrifo, aunque, con independencia de las divergencias historiográficas, lo relevante del pacto de Umar radica en su importancia en la tradición jurídica islámica. A este respecto, su valor es indudable, pudiendo considerarse como una especie de «texto constitucional» elevado al rango de norma primordial en relación con el tratamiento de las comunidades no musulmanas[134].

Centrándonos en el caso específico de la península Ibérica, existen dos registros que nos permiten conocer los pactos de capitulación, las fuentes literarias y los precintos de plomo. Sobre el registro literario, Chalmeta

documentó un total de diez, siete relativos a localidades concretas (Écija, Sevilla, Fuente de Cantos, Mérida, Pamplona, Huesca y Lisboa) y tres a zonas o regiones (valle del Cinca y término de Lérida, Tudmir y Yilliqiya)[135]. A ellos habría que añadir, al menos, los correspondientes a la zona de Oporto y a las Islas Baleares, que formaron parte del ámbito de la soberanía andalusí desde la época Omeya.

En la mayoría de los casos se ignoran tanto las circunstancias concretas de realización de los pactos como su contenido, ya que sólo disponemos de menciones esporádicas y puntuales que carecen de detalles sobre las características de las cláusulas de los acuerdos. Aparte del de Tudmir, único cuyo contenido se ha transmitido de forma algo más pormenorizada y al que me referiré a continuación, los mejor conocidos son los de Mérida y Huesca. Por su parte, los precintos de plomo de *musalaha* nos remiten a cuatro topónimos: Ichbiliya (Sevilla), Chazuna (Sidonia), Akchuniya (Ocsónoba, Faro) y Yayyan (Jaén)[136].

Las fuentes árabes coinciden en atribuir a Musà la sumisión de la capital de la Lusitania romana y visigoda, fechándola el día de *id al-fitr* de 94 h. Con esa denominación se designa la celebración de la ruptura del ayuno, que se realiza durante los tres días posteriores a la terminación del mes de ramadán. Esto significa que la fecha de la capitulación podría haberse formalizado entre el 30 junio y el 2 de julio de 713. Los textos indican que los musulmanes aceptaron el acuerdo de rendición de la ciudad a cambio de que se les entregaran determinados bienes (*amwal*), integrados por los de quienes murieron «el día de la emboscada», los que habían huido de la ciudad hacia Yilliqiya, así como los de las iglesias, junto

con sus joyas (*huliyy*)[137]. Este acuerdo contiene dos aspectos originales en comparación con el resto de las capitulaciones conocidas. Por un lado, no se menciona la obligación del pago de la *yizya* y, por otro, los conquistadores se apropian de bienes de la iglesia.

Más al Norte, el propio Musà habría sometido Oporto (Burtuqal), a tenor de lo indicado por al-Muwaini, autor que escribe hacia 559 h/1164. Allí estableció un pacto de capitulación (*ahd*) que convirtió a los habitantes en tributarios (*muahadin*), es decir, sujetos al pago de la *yizya*. La mención de este pacto se produce en el contexto de un episodio anterior a la época del autor pero muy posterior a su conquista por Musà. Se trata de la sumisión de la zona por al-Mutadid, segundo soberano de la taifa abadí de Sevilla, a mediados del siglo XI[138]:

> «En Oporto atacó los dos castillos (*hisn*) conocidos como los dos hermanos, situados uno frente a otro y separados por una cima (*majrim*). Venció a los cristianos (*rum*) que habitaban allí, tributarios en virtud del pacto establecido por sus antepasados con Musà ibn Nusayr. Muchos de ellos hablaban árabe y pretendían ser descendientes de Yabala ibn al-Ayham al-Gassani, árabe que se había convertido al cristianismo».

La capitulación de Huesca, situada a unos setenta kilómetros al norte de Zaragoza, fue registrada por el cronista y geógrafo almeriense al-Uzri (siglo XI), que la describe situándola en el marco de un largo asedio de siete años de duración, lo que significa que el pacto debió realizarse hacia 719[139]:

«Cuando los musulmanes entraron en al-Andalus y avanzaron por la Marca Superior, parte de los árabes se detuvo en Huesca, y acamparon frente a sus muros. Desde allí pasaron a un lugar que hoy se conoce con el nombre de al-Askar, que lleva su nombre por haberse asentado en él. Pusieron cerco a Huesca, cuyos habitantes eran cristianos, y edificaron viviendas en torno a la ciudad, plantaron huertas y sembraron, para asegurarse la subsistencia, y persistieron en su actitud durante siete años, mientras los habitantes de Huesca permanecían sitiados en la Alcazaba Vieja. Cuando la situación de éstos se hizo insostenible, bajaron al encuentro de los árabes, pidiendo el amán para ellos, sus hijos y sus bienes. Los que se convirtieron al islam siguieron siendo dueños de sus personas, sus bienes y sus privilegios, pero los que permanecieron en la fe cristiana hubieron de pagar la capitación».

Pamplona, a unos noventa kilómetros al sur de San Sebastián, es la población peninsular más septentrional respecto a la que se menciona una capitulación, que sólo se conoce a través de una referencia indirecta de Ibn al-Faradi en la biografía del *tabii* Hanach al-Sanani, el cual habría participado en la realización del pacto (*ahd*), junto a su compañero Ali ibn Rabah. El transmisor de la información es el ulema Muhammad ibn Waddah (m. 287 h/900), que la habría obtenido de ciertos visires, lo que para P. Chalmeta sería indicio de que, en esa época, el original o un traslado se conservaba en la cancillería emiral de Córdoba[140]. La integración inicial de Pamplo-

na en el dominio musulmán a raíz de la conquista ha quedado arqueológicamente acreditada a través de la necrópolis de la Plaza del Castillo, como ya vimos con anterioridad.

Los casos de Oporto, Yilliqiya, Pamplona y Huesca sugieren un predominio de sumisiones mediante capitulación en las zonas más septentrionales. A estos ejemplos cabría añadir los de otros territorios, situados fuera de la Península, como el relativo a las Baleares, que conocemos por el texto de Ibn Hayyan sobre la expedición de Abderramán II en 234 h/848-849, ya citado al comienzo del capítulo. En territorio ultrapirenaico tenemos el de Carcasona (Qarqucha), ciudad que había sido sometida tras la toma de Narbona por al-Samh en 719[141] y cuya capitulación sitúa Ibn Habib en época del califa Hisam ibn Abd al-Malik (105-125 h/724-743)[142]. Ello coincide con la información de Ibn al-Azir relativa a la expedición del valí Anbasa de 107 h/725, señalando que, tras asediar la ciudad, los habitantes cedieron la mitad de las tierras, entregaron los prisioneros musulmanes y el botín que habían tomado, pagaron la *yizya* y concluyeron con Anbasa una alianza ofensiva y defensiva[143].

La capitulación mejor conocida es el célebre «pacto de Tudmir», así denominado a partir de la versión árabe del nombre de Teodomiro, conde visigodo del territorio sobre el que se aplicó el acuerdo y que corresponde, de forma aproximada, con la actual provincia de Murcia. Junto a Rodrigo, Teodomiro es el único personaje visigodo del que existen referencias tanto en el registro literario, árabe y latino (*Continuatio hispana* y XVI Concilio de Toledo), como material, aunque en este último caso no puedan considerarse definitivas. Se trata de dos testimonios procedentes del yacimiento de Pla de Nadal

(Ribarroja, Valencia), identificado como una villa áulica de algún significado miembro de la sociedad hispanovisigoda y datado en la segunda mitad del siglo VII[144].

Entre las piezas encontradas en este yacimiento destaca un tambor troncocónico, cuya base mayor presenta un anagrama en forma de cruz envuelta en roleos vegetales. La lectura del anagrama que propone J. Corell es TEB (vertical), DEM (horizontal) y de nuevo en la vertical IR. Del mismo yacimiento procede otro grafito con el nombre «Teudinir», inciso en el lateral de una venera. Dicho investigador considera obvia la relación entre el anagrama «Tebdemir» y el grafito «Teudinir», debiendo ambos referirse al mismo personaje[145]. La identificación de ambas inscripciones con el Teodomiro del pacto con los árabes se admite como válida en parte de la literatura especializada[146].

Al igual que en otros casos, las fuentes árabes describen el pacto de Tudmir como resultado final de un proceso que se inicia con el enfrentamiento entre ambas partes. En principio, Teodomiro presentó una fuerte resistencia, combatiendo con dureza a los musulmanes, pues disponía de importantes contingentes (*qatala al-muslimin qitalan chadidan wa-kana fi quwwa*). Sin embargo, tras esta oposición inicial y consciente de su inferioridad, optó por rendirse y aceptar el acuerdo[147].

El pacto de Tudmir es el único texto árabe que, *a priori,* podría considerarse coetáneo a la conquista musulmana, dado que está fechado en *rayab* de 94 h (2 de abril-1 de mayo de 713). No obstante, no disponemos del documento original, de manera que el texto se ha transmitido a través de fuentes literarias árabes muy posteriores, lo que obliga a considerar la posibilidad de la presencia de interpolaciones. Las fuentes que lo inclu-

yen son cuatro, al-Uzri[148], al-Dabbi[149], al-Himyari[150] y el autor ceutí Abu-l-Qasim Muhammad al-Charif al-Garnati. Asimismo, debía figurar en la obra de al-Razi, pues está registrado en las crónicas castellanas que lo transmiten. Estas distintas versiones no son exactamente coincidentes, por lo que se plantea la existencia de, al menos, tres tradiciones distintas: una conformada por las de al-Dabbi, al-Himyari y al-Garnati, y otras dos representadas por al-Uzri y al-Razi, respectivamente[151].

La historiografía es unánime a la hora de admitir la historicidad del pacto, aunque no así por lo que se refiere a la autenticidad de las citadas versiones. La mayoría de los investigadores la aceptan de manera plena. Tal es el caso de E. Lévi-Provençal, quien no la tenía por sospechosa, y del autor de la única monografía sobre Teodomiro y el pacto, E. A. Llobregat, para quien su autenticidad quedaba validada «por el uso que hacen de él todas las fuentes». De manera similar, para P. Chalmeta no hay dudas sobre su autenticidad, tanto por motivos de crítica interna como por la forma en que nos ha llegado el pacto[152]. Otros investigadores, en cambio, aunque aceptan la autenticidad, manifiestan reservas al respecto. El medievalista M. Barceló lo considera auténtico, pero no así las versiones en las que nos ha sido transmitido, que estima falsas, añadiendo que resulta difícil saber hasta dónde llega la manipulación[153]. Similar, aunque menos crítica, es la opinión de E. Manzano, quien apunta que la existencia de diversas variantes en su redacción arroja «ciertas dudas sobre su autenticidad»[154]. Más recientemente, N. Clarke ha destacado dos elementos a favor de la autenticidad del texto: su transmisión en fuentes biográficas, ajenas a las narrativas cronísticas, y la ausencia del nombre del califa, ya que su inclusión re-

presenta una característica habitual en los tratados de creación tardía[155].

Todas las versiones coinciden en que el pacto abarcaba siete poblaciones, cuatro de las cuales (Orihuela, Mula, Lorca y Alicante) resultan identificables, mientras que persisten dudas sobre las tres restantes, debido a las variantes toponímicas en las distintas versiones transmitidas. El texto se inicia con el otorgamiento del pacto (*ahd*) y de la *zimma* a Teodomiro. Por parte de los musulmanes, el acuerdo incluye la obligación del mantenimiento de Teodomiro como autoridad del territorio, así como la inviolabilidad de las personas y los bienes. También se mencionan los derechos religiosos, al estipularse el respeto a las iglesias, que no podrán ser quemadas ni despojadas de sus objetos litúrgicos. A cambio, Teodomiro acata la autoridad islámica, a la que se somete, lo que implica dos cosas. Primero, no atentar contra los musulmanes, es decir, no prestar ayuda a sus enemigos ni causar daño a quienes hayan recibido la garantía de seguridad de los musulmanes. También debe informarles de la presencia de enemigos. Asimismo, el acuerdo le obliga al pago de tributos, en moneda y en especie.

Las referencias del pacto de Teodomiro a los aspectos religiosos merecen algún comentario adicional. En efecto, las últimas investigaciones relativas a las más antiguas mezquitas de la Península ponen de manifiesto que no fueron construidas sobre iglesias previas. Por el contrario, los musulmanes construyeron sus propios edificios, con frecuencia escogiendo emplazamientos distintos. Esto es lo que muestran los ejemplos de Zaragoza y Sevilla. Dicho sistema, por otro lado, es consistente con lo que se ha estudiado en el caso del Próximo Oriente[156]. Por lo tanto, ello nos sugiere que la actitud de los con-

quistadores no estuvo determinada por un afán de imposición sobre las creencias religiosas de los conquistados, hecho que, sin duda, debió favorecer la consolidación de su dominio del territorio.

Los límites de las conquistas y el inicio de la resistencia cristiana: los orígenes del reino de Asturias

La conquista musulmana de la Península tuvo un comienzo que podemos situar con certeza en 92 h/711. En cambio, la finalización del proceso y sus límites territoriales resultan mucho más difíciles de establecer. Las fuentes no proporcionan una información suficientemente completa y detallada que nos permita formular afirmaciones concluyentes en relación con estas cuestiones. En particular, el desarrollo de las operaciones en la parte más septentrional de la Península constituye un aspecto particularmente mal documentado.

La zona de Cataluña es la peor conocida, así como, en el otro extremo, la de Portugal y Galicia. Existen muy escasas informaciones relativas a acciones de incursión o conquista de estos espacios. Ya se ha mencionado el pacto de capitulación establecido por Musà en la zona de Oporto. En territorio aragonés consta la conquista de Zaragoza por Musà[157] y la capitulación de Huesca. Un texto de Ibn Jaldun señala que Musà completó la conquista de al-Andalus, adentrándose hasta Barcelona y Narbona[158]. Asimismo, tenemos referencias al pacto de capitulación de Pamplona, cuya necrópolis atestigua un asentamiento musulmán estable durante el siglo VIII, como ya se mencionó en el capítulo anterior. Algunos textos indican que Musà alcanzó el territorio de los vascos (*bilad al-bachkunich*), adentrándose hasta encontrarse

con gentes que iban desnudas, como bestias (*bahaim*), según afirman de forma elocuente las fuentes árabes[159]. Finalmente, disponemos de las referencias relativas a la zona de Yilliqiya, ya mencionadas.

Parece fuera de duda que los conquistadores encontraron mayor resistencia en estas zonas septentrionales. Así lo acredita, por ejemplo, el caso de Huesca, que sólo fue sometida después de siete años de asedio. Pese a ello, los musulmanes fueron capaces de llevar su esfuerzo expansivo más allá de los Pirineos, llegando a dominar zonas del sur de Francia durante varias décadas, hasta mediados del siglo VIII. Mientras que los casos de Pamplona y Huesca atestiguan la dominación islámica en la zona nororiental peninsular, en cambio el cuadrante noroeste fue el escenario de la aparición del primer foco de resistencia frente a los musulmanes.

Tanto las fuentes asturianas como las árabes coinciden en vincular el comienzo de la resistencia frente a los musulmanes con el establecimiento de una entidad política soberana en Asturias. Conviene hacer, respecto a los orígenes del reino de Asturias, dos consideraciones. En primer lugar, hay un dato que no parece cuestionable. Con anterioridad a la llegada de los musulmanes no existía ninguna formación de esa naturaleza en el norte de la Península. Por lo tanto, frente a la tesis clásica que postula la continuidad entre los reinos de Toledo y Oviedo, parece más lógico admitir que la aparición de este último deba considerarse una más de las transformaciones producidas por la conquista islámica. De hecho, como ha señalado Amancio Isla, las propias fuentes asturianas aluden a esta discontinuidad cuando expresan la idea del fin del reino visigodo[160]. Por otro lado, el papel de Pelayo, su procedencia y la historicidad del episodio de Co-

vadonga, supuesto primer triunfo de la resistencia autóctona frente a los musulmanes, han sido aspectos magnificados y glorificados por la historiografía españolista, al elevarlos a la categoría de «hechos fundacionales» de la nación, es decir, el surgimiento de la Reconquista entendida como lucha de liberación nacional. Sin duda, ello ha generado fuertes distorsiones en el estudio del origen del reino de Asturias.

No pretendo en este apartado replantear toda la compleja problemática relativa a dicho proceso, cuestión de enorme entidad que cuenta con una amplia y sólida tradición historiográfica. Mi propósito se reduce a llamar la atención sobre la importancia de las fuentes árabes, que aportan varios relatos sobre Pelayo y el origen de la resistencia cristiana frente a los musulmanes. A mi juicio, estos relatos merecen una valoración específica, dado que no sólo no han recibido el tratamiento apropiado, sino que han sido, en ocasiones, malinterpretados y minusvalorados en dicha tradición.

Tanto las fuentes árabes como las latinas indican la acción musulmana en el territorio de Asturias a raíz de la conquista. Con anterioridad he aludido a la sumisión mediante capitulación por Musà del territorio que las fuentes árabes denominan Yilliqiya, que incluye todo el cuadrante noroeste peninsular. Las crónicas asturianas del siglo IX que describen la acción de los conquistadores afirman la presencia en la ciudad de Gijón (*in ciuitate Gegione*) de un gobernador árabe (*prepositus caldeorum*), llamado Munuza. Curiosamente, sin embargo, su mención se sitúa después de la relativa al episodio de Covadonga, tras el cual habría huido de la ciudad, siendo perseguido y alcanzado por los asturianos, que le dieron muerte[161]. Si esta presencia representó o no una con-

quista efectiva del territorio es un asunto sobre el que la historiografía discrepa: algunos autores califican la dominación musulmana en Asturias de «indudable», aunque, al mismo tiempo, sin descartar que fuese «más teórica que real»[162]. Otros, en cambio, como F. Maíllo, la consideran dudosa[163].

Los relatos de las crónicas asturianas sobre Covadonga están cargados de fuertes connotaciones providencialistas e incluyen referencias directamente procedentes de textos bíblicos, sobre todo los libros de los Macabeos, así como de historias de la pasión de los mártires cristianos. Los musulmanes son designados como «caldeos» y la hiperbólica cifra de sus contingentes, nada menos que ciento ochenta y siete mil, está tomada de forma casi literal del pasaje del Antiguo Testamento en el que se narra el ataque sobre Jerusalén del rey asirio Senaquerib. El diálogo entre el obispo Oppa y Pelayo corresponde al modelo del interrogatorio del mártir por el juez. La célebre intervención milagrosa de la Virgen haciendo que las piedras dirigidas por los musulmanes desde las catapultas cayeran sobre ellos mismos o la caída al río de miles de enemigos debido al movimiento de la montaña, son acciones que se describen sobre el relato del Génesis de la apertura de las aguas del Mar Rojo[164].

Esta grandilocuente caracterización de la derrota musulmana en Covadonga contrasta con la información que suministran las restantes fuentes latinas. En particular, resulta elocuente el completo silencio de la *Continuatio isidoriana hispana* sobre Pelayo y Covadonga, describiendo el primer episodio de resistencia frente a los musulmanes en la Península como una escaramuza acaecida hacia 115 h/733 en la zona pirenaica durante el gobierno del valí Ibn Qatan[165]. A ello se añaden otros as-

pectos, como la ausencia de una fijación cronológica definida del episodio en las crónicas asturianas, asunto al que me referiré a continuación. Teniendo en cuenta la fuerte ideologización de dichas crónicas y el silencio de la *Continuatio,* algunos investigadores han cuestionado de forma abierta el episodio de Covadonga, considerándolo parte de un relato mítico sobre los orígenes de la monarquía asturiana[166].

Distinto es el caso de las fuentes árabes, las cuales aportan ciertos relatos en los que se narra el comienzo de la resistencia cristiana de la mano de Pelayo. Debido a sus características, estos textos suscitan varias cuestiones, tanto respecto a su procedencia como en relación con su contenido y su sentido en el contexto del origen del reino astur. Antes de analizarlas, debo comenzar advirtiendo que, aunque las fuentes árabes no mencionan el nombre de Covadonga ni aluden a ninguna derrota musulmana en la zona asturiana, en cambio, en consonancia con las fuentes asturianas, no sólo citan a Pelayo, caracterizándolo como «rey», sino que, además, lo consideran el origen de los posteriores triunfos cristianos frente a los musulmanes, como veremos a continuación.

Existen dos tradiciones respecto de Pelayo en las fuentes árabes, cuya transmisión textual conviene precisar. Una de ellas procede de al-Razi y la transmiten tanto *Ajbar machmua* como Ibn Hayyan y *Fath al-Andalus*[167]. La segunda, citada por Ibn Izari[168], procede de la obra titulada *Bahyat al-nafs,* cuyo autor, Abu-l-Walid ibn Hisam al-Azdi (m. 606 h/1209)[169], afirma haber accedido al relato que transmite a través de *kutub al-ayam,* es decir, libros no árabes, probablemente fuentes latinas, dato significativo al que me referiré a continuación. Estos relatos, por lo tanto, son posteriores a los de las fuentes as-

turianas, ya que sus primeras versiones se remontan a la época del califato.

El contenido de las dos tradiciones resulta bastante similar, aunque difieren en ciertos detalles. Ibn Hayyan sitúa los hechos durante el gobierno del valí Anbasa (103-107 h/721-725), mientras que *Ajbar* lo hace en el de Uqba (116-122 h/734-740). Ambos atribuyen el protagonismo a «un rey llamado Balay», a quien sitúan en la zona montañosa de Yilliqiya, donde se refugió con sus compañeros. Allí, acosados por los musulmanes, fueron muriendo de hambre, hasta quedar reducidos a un exiguo grupo, formado por treinta hombres y diez mujeres, que sólo disponían de miel para alimentarse. Los musulmanes, debido a su escasa importancia y a la dificultad de acceder a ellos, acabaron por considerarlos inofensivos, optando por dejar de hostigarlos. A continuación, reproduzco mi propia versión del texto de al-Razi, a través de la transmisión de Ibn Hayyan, la más completa de todas:

> «Dice Ibn Hayyan que, en su tiempo [se refiere al valí Anbasa], se levantó en Yilliqiya un malvado bárbaro (*ilch*), llamado Pelayo. Reprochando a los bárbaros (*uluch*) su prolongada huída y apelando a sus virtudes, logró estimularlos a la rebelión y a la defensa de su territorio. Desde su época, los cristianos de al-Andalus iniciaron la resistencia frente a los musulmanes en las tierras que habían podido preservar en sus manos y la protección de sus santuarios (*harim*), algo que hasta entonces no habían anhelado. Se dice que no había quedado sin conquistar en el territorio de Yilliqiya

aldea ni población de categoría superior, salvo la peña (*sajra*) en la que se había refugiado ese bárbaro (*ilch*). Sus compañeros fueron muriendo de hambre hasta que no quedaron más que treinta hombres y unas diez mujeres, que sólo tenían para alimentarse la miel de abejas de unas colmenas que tenían en las grietas de la peña. Se mantuvieron inexpugnables en ese lugar abrupto (*wair*) hasta que los musulmanes, no sabiendo qué hacer, los despreciaron (*ihtaqaru-hum*), diciendo: "treinta bárbaros (*ilch*), ¿qué pueden hacernos?". Nadie ignora la importancia que, después de aquello, llegaron a alcanzar por su poder, su número y sus conquistas. Después de él reinó Alfonso, antepasado de los grandes y célebres reyes de ese nombre. Dice Ibn Said: el desprecio (*ihtiqar*) de esa peña y de quienes se refugiaron en ella dio lugar a que los descendientes de los que estaban allí se apoderasen de las principales ciudades, al punto que incluso la capital, Córdoba, Dios la restituya, está hoy día en sus manos».

El interés de los textos árabes, a mi juicio, es doble, y radica en el establecimiento de un vínculo explícito entre Pelayo y el origen de la resistencia cristiana, por un lado, y entre esa resistencia y los posteriores éxitos conquistadores de los cristianos, por otra. La versión de Ibn Hayyan resulta, a este respecto, la más contundente de todas, pues insiste de forma repetida en ese aspecto. Desde el principio indica que, a partir de Pelayo, los cristianos organizaron la resistencia frente a los musulmanes, comenzando a defender su territorio. Enfatiza esa idea al

señalar que, hasta entonces, dicha actitud resultaba inédita entre los cristianos (*wa-qad kanu la yatmauna fi zalik*).

Por lo demás, resulta altamente significativo que todos los relatos finalicen con la referencia a la vinculación de la resistencia del pequeño grupo de Pelayo con el origen de las grandes conquistas cristianas posteriores. Así lo indica la tradición de al-Razi: «nadie ignora la importancia que, después de aquello, llegaron a alcanzar por su poder, su número y sus conquistas». Más explícito, incluso, es Ibn Said cuando afirma que el desprecio (*ihtiqar*) de los musulmanes hacia quienes estaban en aquella peña motivó que sus descendientes (*aqab*) se apoderasen de las principales ciudades, habiendo llegado a tomar Córdoba. Asimismo, el autor de *Bahyat al-nafs* señala: «no dejaron de crecer hasta convertirse en la causa de que los musulmanes fuesen expulsados de Asturias, es decir, de Castilla».

Como he dicho antes, a mi juicio, estos textos no han recibido el tratamiento apropiado, ni siquiera por parte del Arabismo. En ciertos casos han sido minusvalorados de manera explícita, pues, aunque, en efecto, no mencionen el nombre de Covadonga ni aludan a ninguna derrota musulmana, resulta excesivo afirmar que «las fuentes árabes no han conservado alusión alguna a esta escaramuza»[170], lo cual, pese a ser cierto, podría dar a entender que no otorgan importancia a Pelayo, algo que dista de la realidad. No sólo no tiene sentido hablar de «censura musulmana»[171], sino que estos relatos, lejos de minimizar el papel de Pelayo, le atribuyen una muy considerable relevancia, en términos explícitos. Por su dominio de las fuentes árabes, las aproximaciones más completas corresponden a F. Maíllo, si bien no se plantea la

valoración de la presencia en estos textos de elementos de la ideología de la Reconquista, coincidiendo con las fuentes cristianas[172]. En tiempos más recientes, E. Manzano y M. Acién han abordado de nuevo esta problemática, aunque los resultados definitivos de su trabajo permanecen inéditos en el momento de elaboración de este estudio[173].

La coincidencia con la tradición cristiana constituye un aspecto relevante en la caracterización de estos textos árabes. El papel de Pelayo como primer líder de la resistencia cristiana y su condición de precedente de los posteriores éxitos conquistadores constituyen elementos integrantes de la noción medieval de Reconquista. La *Albeldense* (XV, 1) ya caracteriza a Pelayo como el primer rebelde frente a los musulmanes (*iste primum contra eis sumsit reuellionem in Asturias*)[174]. Nos encontramos, por lo tanto, ante una evidente confluencia entre las tradiciones literarias árabe y cristiana, cuya originalidad, tal vez, reside en que se refiere a una cuestión relacionada con el enfrentamiento entre ambos sectores por el dominio del territorio peninsular. Esa confrontación podría haber dado lugar a la aparición de tradiciones divergentes en ambos bandos respecto a la legitimidad de sus respectivos orígenes en territorio peninsular. Sin embargo, los textos árabes revelan que los musulmanes acusan la influencia cristiana, al integrar en sus relatos elementos de la ideología medieval de la Reconquista, en particular la caracterización de Pelayo como origen de los posteriores éxitos de las conquistas cristianas.

A mi juicio, podría decirse que los textos árabes contienen una caracterización más elaborada del papel de Pelayo como líder de la primera resistencia cristiana que la de las propias crónicas asturianas. En efecto, no sólo

lo describen de esa forma, sino que vinculan a dicha actitud las conquistas posteriores, con un sentido de continuidad. Sin duda, ello se explica como consecuencia de que los textos árabes son posteriores a los asturianos, pues la tradición más antigua se vincula a al-Razi, que escribe durante la primera mitad del siglo x. Más aún, autores como Ibn Hayyan y, sobre todo, Ibn Said al-Magribi, son testigos del gran avance conquistador cristiano a partir de la época taifa, lo que les permite tener una perspectiva histórica aún más amplia.

La valoración de la presencia de elementos de la ideología cristiana medieval de la Reconquista en fuentes árabes podría prestarse a dos interpretaciones. Si se considera que los textos árabes constituyen una tradición independiente, sin transferencias de las fuentes cristianas, la confluencia entre ambas podría interpretarse como una ratificación de determinados contenidos de la noción medieval de Reconquista. El papel de Pelayo y su condición de líder de la primera resistencia cristiana frente a los musulmanes resultaría reforzado al estar registrado en dos tradiciones literarias independientes. Por el contrario, esta vinculación también podría revelar un caso de «contaminación» textual, es decir, de transferencia de ideas desde el ámbito cristiano al musulmán. Así parece indicarlo, de hecho, el autor de *Bahyat al-nafs*, cuando se remite, como origen de su información, a fuentes no árabes (*kutub al-ayam*).

La importancia de las fuentes árabes en el estudio de los orígenes del reino de Asturias no se limita a los textos hasta ahora citados. La propia cronología atribuida al episodio de Covadonga ha sido establecida a través de ciertas fuentes árabes, aunque sobre premisas, a mi juicio, bastante cuestionables. Fue Sánchez-Albornoz quien

fijó la fecha del año 722, mayoritariamente admitida desde entonces. Se basó para ello en una fuente árabe ajena a los relatos sobre Pelayo, la compilación biográfica de al-Dabbi, quien, en la breve reseña dedicada a un personaje llamado Nuaym ibn Abd al-Rahman ibn Muawiya, señala que vino a al-Andalus para practicar el yihad, siendo muerto por los cristianos (*rum*) el día de Arafa del año 103 h, es decir, el noveno día del último mes del calendario islámico (*zu-l-hiyya*)[175]. Según Sánchez-Albornoz, en esa fecha, correspondiente al 30 de mayo de 722, el único frente que los musulmanes tenían con los cristianos era el asturiano, por lo que la muerte de dicho personaje sólo pudo producirse en la derrota de Covadonga[176].

Esta lectura de las fuentes árabes no puede ser calificada más que como muy imaginativa, entre otros motivos, debido a que, en esa fecha, se encontraban en pleno desarrollo las campañas ultrapirenaicas, por lo que la muerte del citado personaje combatiendo a los cristianos pudo también haberse producido en otros contextos. Sectores de la historiografía más reciente han cuestionado, no sin razón, esta cronología, proponiendo la vuelta a la fecha tradicional de 718, aunque sobre argumentos no mucho más consistentes que los utilizados por el medievalista abulense[177].

El estudio de la resistencia asturiana frente a los musulmanes ha experimentado un nuevo impulso gracias a investigaciones arqueológicas recientes que han puesto en evidencia la probable relación entre dicho proceso y ciertas obras de fortificación en zonas de la Cordillera Cantábrica vinculadas a las vías de comunicación romanas que conectaban los centros urbanos y administrativos de la Meseta con la costa cántabra. Las más impor-

tantes de esas fortificaciones son las de El Homón de Faro, situada en la vía Carisa, y la de El Muro, en la vía de La Mesa, treinta kilómetros al oeste de La Carisa. Ambas vías constituyen caminos de alta montaña que discurren a más de mil quinientos metros de altura. Las fortificaciones presentan características constructivas similares, así como una completa analogía en su concepción funcional y planteamiento estratégico. Se trata de *clausurae,* es decir, líneas defensivas a base de murallas de piedra y fosos, en disposición perpendicular a los caminos que atraviesan estas montañas. Esas murallas defensivas alcanzan una longitud de quinientos metros en La Carisa y de ciento cincuenta en La Mesa.

Las dataciones por radiocarbono de las muestras tomadas en ambas fortificaciones han arrojado los siguientes resultados. Las calibradas a dos sigmas (95,4 por 100 de probabilidad) se sitúan entre finales del siglo VI y finales del VIII, mientras que la calibración a un sigma (68 por 100 de probabilidad) se concreta en la fase situada entre mediados del siglo VII y mediados del VIII. Los investigadores consideran que la fecha real puede ser fijada entre 663-715 y que la relación de este sistema defensivo con la conquista musulmana resulta enormemente sugestiva, si bien las vías de La Carisa y La Mesa no fueron utilizadas por los conquistadores en sus operaciones contra el territorio asturiano[178].

¿Conquista o sumisión?

La última parte de este capítulo se centra en aspectos derivados de la naturaleza de los relatos árabes sobre la conquista. Como hemos comprobado, dichos relatos contienen no pocas divergencias y contradicciones, vin-

culadas tanto a la atribución de la autoría de la conquista como a los mecanismos de sumisión del territorio. La articulación de los relatos de la conquista en función de la distinción entre conquistas por la fuerza y mediante capitulación ha suscitado un buen número de cuestiones historiográficas, a las que es preciso tratar de dar respuesta, lo cual no resulta nada fácil, debido a varios factores que intentaré explicar a continuación.

El primer aspecto a plantear consiste en establecer si en la conquista de la Península predominó la sumisión por la fuerza o el establecimiento de capitulaciones. Para responder a esta cuestión debemos atender, en primer lugar, a las propias fuentes históricas, pasando, a continuación, a las opiniones de los especialistas.

Aunque, como ya hemos visto, los relatos cronísticos registran ambos tipos de conquista, los autores árabes no parecen haberse planteado el problema del predominio de uno u otro sistema. De hecho, la distinción entre ambos mecanismos ni siquiera se menciona en los relatos más antiguos, los de Ibn Habib e Ibn Abd al-Hakam, mientras que, como se ha dicho, en los posteriores no se aborda el problema de la prevalencia de una sobre otras. En casos concretos, determinadas crónicas aluden a la forma de sumisión de zonas o espacios de cierta amplitud. Así, por ejemplo, la anónima *Fath al-Andalus,* tras mencionar el envío por Tariq de contingentes hacia Elvira, Rayya, Córdoba y Tudmir, afirma que la mayoría de estos territorios (*bilad*) fueron conquistados mediante capitulación (*sulh*)[179]. Sin embargo, lo cierto es que las fuentes árabes no suelen ser prolijas en indicaciones de esta naturaleza.

Al margen de la parquedad general de los relatos árabes en torno a este asunto, es cierto que existen algunos

pronunciamientos al respecto, que resulta necesario analizar. El rasgo distintivo de esas referencias, como vamos a comprobar, consiste en su ausencia de unanimidad, ya que, mientras unas postulan el predominio de la conquista violenta, otras consideran lo contrario.

Respecto al primer grupo de testimonios, cabe mencionar al cronista oriental al-Balazuri, el cual registra una tradición transmitida por Musà ibn Ali ibn Rabah y atribuida a su padre, quien habría participado en la conquista de la Península. Según esta noticia, las conquistas en los territorios occidentales se realizaron por la fuerza (*al-magrib kullu-hu anwa*)[180]. Aunque no se menciona de forma específica el caso de al-Andalus, es cierto que el término *magrib* puede tener un sentido específico, designando sólo el territorio norteafricano, equivalente al Magreb, o bien algo más amplio, referido a todos los territorios del Occidente.

Mucha más relevancia posee la opinión atribuida a Ibn Habib, según la cual al-Andalus fue conquistado en su mayor parte por la fuerza[181]. Esta referencia resulta de particular interés no sólo por la antigüedad del autor, sino por su propia autoridad, ya que se trata de una de las figuras jurídicas más destacadas de la época del emirato, cuyo papel fue decisivo en la difusión del malikismo, siendo un personaje muy estrechamente vinculado a la dinastía Omeya. No obstante, es necesario tener en cuenta que esta opinión no se encuentra en ninguna de las obras del propio Ibn Habib que conocemos, sino que se la atribuyen otras fuentes. De hecho, en su *Kitab al-ta'rij,* Ibn Habib apenas menciona la sumisión de poblaciones o territorios concretos y, cuando lo hace, en relación con el territorio de Yilliqiya, se refiere a un acuerdo de capitulación. Asimismo, como ya vimos, Ibn Izari le

atribuye la información relativa a la capitulación de Carcasona.

En su análisis de los testimonios favorables a la idea del predominio de la sumisión mediante capitulación, P. Chalmeta valora la formulación del propio Musà ibn Nusayr al comunicar al califa el éxito de su empresa, señalando que «esto no es conquista, sino agregación» (*inna-ha laysat bi-l-futuh wa-lakinna-hu al-hachr*)[182]. Esta tendencia también se expresa en el cronista Ibn Muzayn, el cual atribuye a ciertos sabios antiguos la opinión de que al-Andalus fue sometido en su mayor parte de forma pacífica[183]. La misma impresión transmiten los dos más importantes cronistas andalusíes, aunque sea de forma indirecta. Según al-Razi, tras el encuentro de Écija, los musulmanes no tuvieron que hacer frente a una resistencia similar (*harban mizlu-ha*)[184], lo que sugiere el predominio de esa sumisión mediante capitulaciones. Más explícito, incluso, es el testimonio de Ibn Hayyan cuando afirma, tras describir el encuentro entre Tariq y Musà, que no pasaban por un lugar que no conquistasen, pues Dios había atemorizado a los infieles (*kafara*) y ninguno les salía al encuentro salvo para pedirles la capitulación (*bi-talab al-sulh*)[185].

La ausencia de unanimidad entre los propios andalusíes sobre el predominio de una u otra forma de conquista del territorio peninsular queda reflejada en un autor tardío, del siglo XII. Me refiero al cadí Iyad, a quien se planteó la cuestión de la propiedad de las iglesias de los cristianos mozárabes deportados al norte de África tras ser acusados de colaborar con Alfonso I de Aragón en su incursión por territorio andalusí en 1126. En la tradición jurídica malikí, este problema estaba vinculado a la forma de sumisión del territorio en el momento de la

conquista. Así se desprende, al menos, de una opinión atribuida a Malik en textos legales andalusíes, según la cual la venta de tierras pertenecientes a una iglesia sólo era lícita de haber mediado un pacto de capitulación en el momento de la conquista, ya que, en caso contrario, se trataba de parte del botín perteneciente a los musulmanes, por lo tanto inalienable[186].

En su respuesta a la cuestión planteada, Iyad califica de «dudoso» (*mušakkal*) el estatus jurídico de los cristianos de al-Andalus y señala que los alfaquíes conocedores de la historia y de los relatos afirman que una parte de dicho territorio fue conquistado por la fuerza y el resto mediante capitulación (*min-ha anwa wa-min-ha sulh*), si bien añade que, «según se dice», la mayor parte de los bienes de los protegidos (*akzar amwal al-muahadin*) pertenecían a la primera categoría[187]. Así pues, su juicio parece poder entenderse como favorable al predominio de la conquista por la fuerza, aunque con reservas.

En realidad, la afirmación de Iyad es coherente con lo que dicen las fuentes narrativas, en las que, como hemos visto, queda reflejada esa forma mixta de la sumisión del territorio, incluyendo tanto conquistas mediante capitulación como por la fuerza. Por lo demás, la existencia de divergencias no es algo exclusivo del caso de la Península, pues son bien conocidas, por ejemplo, las discrepancias entre los musulmanes en torno a la conquista de La Meca o a la sumisión de Egipto[188], por citar sólo dos casos.

Esta ausencia de unanimidad en torno a la prevalencia de un determinado mecanismo de conquista del territorio se manifiesta, también, en ciertos casos concretos, relativos a determinadas localidades. Como hemos visto, hay un amplio consenso respecto a la sumisión de ciertas

poblaciones o territorios, como Mérida o la comarca de Tudmir, que pasaron al dominio islámico mediante capitulaciones a las que se llegó en circunstancias diversas en cada caso. No obstante, en ocasiones fuentes distintas transmiten tradiciones divergentes respecto a una misma localidad, e incluso a veces una misma fuente se hace eco de noticias contradictorias sobre la forma de sumisión de tal o cual ciudad. En el apartado anterior hemos podido analizar los ejemplos de Medina Sidonia, Sevilla y Córdoba.

Las divergencias que se constatan en las fuentes árabes también se manifiestan en el registro historiográfico. En efecto, a lo largo del tiempo los especialistas han expresado opiniones diversas en torno a este asunto. Los historiadores decimonónicos pusieron el énfasis en la noción de «invasión», vinculada a una caracterización catastrófica de la conquista, por motivos ideológicos ya explicados en el primer capítulo. En cambio, la historiografía más reciente se ha manifestado en sentidos diversos. E. Lévi-Provençal se limita a constatar la rapidez y facilidad con la que los musulmanes desarrollaron su actuación, sin pronunciarse respecto a la forma en que accedieron al control del territorio ni detenerse en mencionar el carácter violento o pacífico de la sumisión de cada localidad o territorio[189]. Uno de los primeros en dar su opinión sobre la citada cuestión fue M. Ali Makki, quien se hizo eco de las informaciones según las cuales al-Andalus fue sometido en su mayor parte por la fuerza[190].

La caracterización que ha ejercido más influencia hasta la actualidad ha sido la elaborada por P. Chalmeta, que se concreta en la noción de «sumisión», si bien se observan ciertas oscilaciones en su planteamiento a lo largo del tiempo. En contra de lo establecido por Makki,

Chalmeta propuso en 1975 que «no se puede afirmar que España fuese conquistada, sino que habría que hablar más bien de entrega mediante capitulaciones», debido a lo cual la inmensa mayoría del territorio permaneció en manos de la población indígena. Junto a este cuestionamiento de la propia noción de conquista, dicho investigador planteó una caracterización novedosa: «se logra una mayor precisión al considerar los acontecimientos en términos de sumisión, de reconocimiento de hegemonía invasora»[191]. El cuestionamiento de la idea de conquista debido al predominio de las capitulaciones implica la asunción de la naturaleza contradictoria de ambos conceptos, lo cual, a mi juicio, resulta erróneo e invalida la citada propuesta, como pondré de manifiesto más adelante.

Sin embargo, en su monografía de 1994, Chalmeta, retomando la terminología decimonónica, se decanta por caracterizar los hechos de 711 en términos de «invasión» y relega la noción de «sumisión» al subtítulo de la obra. Esta aparente contradicción se manifiesta también en el texto. Por un lado, en consonancia con el título, al comienzo de la introducción establece un vínculo entre el origen de al-Andalus y un «hecho militar (la ocupación de Hispania)»[192]. En cambio, más adelante retoma las ideas formuladas en 1975. Insiste en que «se trataba más de ocupación que de combates» y en la mayor precisión que aporta la idea de «sumisión». Además, vuelve a plantear la antes citada incompatibilidad cuando indica que «más que de conquista propiamente cumple hablar de capitulación»[193]. Como puede verse, Chalmeta no sólo niega el concepto de «conquista», sino que utiliza de forma indiferenciada diversas nociones («entrega», «sumisión», «invasión», «ocupación», «capitulación»),

no todas las cuales poseen el mismo significado. A mi juicio, estas contradicciones y oscilaciones terminológicas revelan la falta de conciencia sobre la relevancia de este asunto y, por lo tanto, la ausencia de un planteamiento específico del mismo.

Pese a ello, el pronunciamiento de Chalmeta respecto al predominio de las capitulaciones ha sido el más influyente en la historiografía, como denotan los ejemplos de acreditados investigadores que han insistido en la relevancia de la noción de sumisión asociada a los pactos de capitulación. Tal vez los primeros fuesen Barbero y Vigil, quienes señalaron la facilidad de la conquista, la rápida extinción del reino visigodo, la ausencia de oposición efectiva y la pasividad general con que fueron recibidos los musulmanes, argumentando, sobre esta base, la continuidad de las relaciones de dependencia y del feudalismo visigodo tras la conquista. Desde esta perspectiva, ambos investigadores consideraron que la mayor parte de las ciudades y los grandes propietarios pactaron con los musulmanes, remitiéndose a las conclusiones del citado arabista[194]. Asimismo, con posterioridad otros especialistas han formulado conclusiones similares, adhiriéndose de manera explícita al punto de vista establecido por P. Chalmeta, entre ellos M. Barceló, M. Acién, F. Maíllo y M.ª A. Martínez Núñez[195].

El segundo hito historiográfico en torno a este problema lo estableció E. Manzano en una serie de publicaciones dedicadas a revisar el propósito y la orientación de los relatos árabes sobre la conquista. A mi juicio, su posición en torno a la cuestión que nos ocupa no está exenta de cierta ambigüedad, ya que, por un lado, afirma que la interpretación de Chalmeta no puede ser aceptada en su conjunto, que del análisis de las fuentes no puede ex-

traerse «en absoluto» la idea de que al-Andalus capituló y que la opción de pactar con los conquistadores no fue una estrategia generalizada[196]. Sin embargo, al mismo tiempo, coincide con la tesis de dicho investigador al señalar que la tradición de la conquista mediante capitulaciones debía de ser la más cercana a la realidad[197]. Al margen de este aspecto, Manzano ha sido, hasta el momento, el único especialista que ha tratado de proponer una explicación coherente sobre las divergencias entre los distintos relatos de las fuentes árabes, aunque, a mi juicio, no logra resolver por completo este problema, como trataré de exponer a continuación.

Teniendo en cuenta las aportaciones de los distintos investigadores, considero necesario insistir, como ya hice en el primer capítulo, en que la correcta caracterización del origen de al-Andalus consiste en el concepto de conquista. Por lo tanto, al igual que la noción de «invasión», debido a los notorios prejuicios en los que se basa, creo que debe descartarse la propuesta de la «sumisión», dado que no resulta conceptualmente válida. En este sentido, creo que resulta conveniente establecer dos observaciones que, a mi juicio, no han sido tomadas en cuenta. La primera se refiere a los procedimientos de actuación de los conquistadores y la segunda a la correspondiente caracterización historiográfica de su acceso al control del territorio peninsular.

Respecto a la primera de ellas, las fuentes describen un panorama en el que la autoridad de los conquistadores se establece a través de distintos mecanismos que, en general, podemos resumir en tres: la conquista por la fuerza, la sumisión mediante acuerdo o capitulación y la toma de posesión sin resistencia, debido a la huida de la población local. Es cierto que, de estos tres casos, sólo el

primero implica el empleo directo de la fuerza. Sin embargo, no es menos evidente que los otros dos son el resultado de la presencia de contingentes militares que condicionan por completo la actitud de los vencidos. Así pues, tanto el empleo directo de la fuerza como su mera presencia constituyen argumentos que permiten caracterizar el proceso de imposición de la autoridad islámica como una conquista militar. Por otro lado, los tres procedimientos mencionados no deben considerarse de forma necesaria como incompatibles, ya que las fuentes describen situaciones en las que el empleo de la fuerza va seguido de la formalización de un acuerdo de capitulación.

En realidad, la formalización de los pactos estaba condicionada por la posibilidad del empleo de la fuerza. Como hemos visto, casi todos los casos de capitulación documentados están precedidos de una cierta resistencia previa, sea pasiva, en forma de asedio, en el caso de ciudades importantes, o de manera activa, plantando cara a los conquistadores, como hizo el propio Teodomiro. Los ejemplos en los que no se registra ninguna clase de oposición previa son muy escasos. Huesca representa el más extremo, ya que el pacto se produjo tras un asedio que duró siete años, según el relato de al-Uzri. Así pues, considero más exacto describir este segundo mecanismo como conquista por capitulación o mediante pacto, en lugar de «conquista pacífica».

La segunda observación se refiere a la forma de caracterizar el dominio musulmán de la Península a partir del predominio de uno u otro procedimiento de control del territorio. A este respecto debe insistirse en que la perfecta distinción entre los distintos mecanismos no suele darse en las fuentes árabes. Aun admitiendo la hipótesis

de que, en efecto, dicho control se hubiese llevado a cabo, de forma mayoritaria, a través de pactos, lo cual no puede en absoluto descartarse, ello, sin embargo, no autoriza el cuestionamiento de la propia idea de conquista planteado por Chalmeta. En el mismo sentido, resultaría inexacto, en función de dicha hipótesis, adjetivar la conquista de la Península como «pacífica». De hecho, la mera posibilidad de concebir una «conquista pacífica» constituye una *contradictio in terminis*, salvo, tal vez, tratándose de un territorio vacío o deshabitado, en cuyo caso hablaríamos de una mera ocupación o toma de posesión.

Partiendo de estas consideraciones, debe admitirse que, a raíz de las publicaciones de Chalmeta, la historiografía ha minusvalorado la importancia que tuvo el empleo de la fuerza en el proceso de adquisición del control del territorio peninsular por los musulmanes. Los textos árabes, al menos, dejan la impresión general de un proceso en el que, si bien, como ya se ha dicho, tienen cabida situaciones diversas, el empleo de la fuerza y la violencia no fue, ni mucho menos, excepcional. En este sentido, es preciso tener en cuenta que uno de los objetivos principales de los conquistadores era la obtención del botín y esa posibilidad radicaba, precisamente, en el empleo de la fuerza, ya que la conquista mediante acuerdos de capitulación limitaba de forma considerable su capacidad para apoderarse de los bienes de los vencidos.

En definitiva, frente a lo planteado por Chalmeta, no existe incompatibilidad entre el predominio de las capitulaciones y la idea de conquista, por lo cual considero inválida su propuesta de «sumisión» como forma de entender el origen de la presencia islámica en la Península. Ya fuese verificada mediante actos de fuerza o a través

de acuerdos de rendición, la adquisición del control del territorio peninsular por los musulmanes y, por lo tanto, el origen de al-Andalus, fue el producto de la acción, directa o indirecta, de contingentes militares, lo cual obliga a admitir que se trató de un hecho de conquista, debiendo descartarse cualquier otra forma de entender dicho proceso.

La explicación de las divergencias de las fuentes: el problema del reparto de las tierras

Como apuntaba algo más arriba, la única explicación formulada hasta el momento respecto al problema de las divergencias de las fuentes ha sido desarrollada por E. Manzano, retomando algunas de las ideas de Barbero y Vigil. Antes de entrar en la revisión de estas ideas y en su posterior crítica, conviene plantear ciertos aspectos previos, lo que permitirá comprender el sentido de la propuesta. En efecto, la explicación de Manzano sobre las divergencias de las fuentes en torno a la conquista se remite al problema del reparto de las tierras, dado que la diferenciación entre ambas formas de conquista tenía consecuencias en relación con aspectos muy importantes. Por lo tanto, resulta necesario plantear las premisas básicas de este problema.

Entre las tribus beduinas de Arabia, la captura del botín, en árabe *ganima* (pl. *ganaim*) era una tradición ancestral. Dado el contexto tribal, se trataba, invariablemente, de bienes muebles, sobre todo ganado, cuyo reparto no entrañaba mayores dificultades. La expansión árabe posterior a la muerte de Mahoma supuso un cambio profundo en el concepto del botín, ya que de las capturas de rapiña se pasó a la dominación de grandes ex-

tensiones de tierra, cuyo reparto planteaba ciertos problemas. Las fuentes hacen remontar el conflicto por el control de las tierras conquistadas por la fuerza a la decisión del califa Umar de mantener indiviso el territorio del Sawad iraquí, rompiendo, de esta forma, la tradición árabe del reparto del botín. A partir de entonces, en teoría, las tierras no serían consideradas *ganima*, sino *fay'*, un concepto de origen coránico que alude a «lo que Dios ha concedido a su Enviado» (Corán 59:6 y 7)[198].

La decisión de Umar, sin embargo, no suscitó un consenso unánime, ya que las distintas tradiciones jurídicas islámicas generaron tendencias diversas respecto al destino que debía darse a las tierras sometidas mediante la fuerza. Estas tendencias, sin embargo, sólo parecen haberse formalizado con la propia consolidación de escuelas jurídicas diferenciadas, algo que no sucedió antes de la primera mitad del siglo IX, es decir, bastante tiempo después de la decisión del califa Umar. Como señala Noth, la antítesis legal entre conquista por la fuerza y mediante capitulación no procede de la época de la expansión. Durante este período se produjeron conquistas mediante ambos procedimientos, pero al margen de la existencia de un marco jurídico bien definido[199].

Básicamente, podemos distinguir tres tradiciones legales distintas respecto al problema de las tierras conquistadas por la fuerza, correspondientes a otros tantos fundadores de las escuelas jurídicas[200]. Cronológicamente, la primera opinión corresponde a Abu Hanifa (m. 148 h/767), según el cual el califa (imam) puede escoger entre el reparto o la inmovilización de las tierras, o también tenía la opción de dejarlas a cambio del pago del *jarach* en manos de sus ocupantes politeístas (*muchrikin*), que pasarían a convertirse en «protegidos» (*ahl al-zim-*

ma). En cambio, Malik era contrario a su reparto, al considerar esas tierras como bienes inalienables (*waqf*) sobre el que debe percibirse el impuesto territorial (*jarach*), que será destinado a sufragar la soldada de los contingentes, la construcción de obras públicas (puentes y mezquitas) y otros fines de utilidad general. No obstante, según Averroes, Malik consideraba que, en circunstancias determinadas, el soberano puede proceder a su división atendiendo a razones de beneficio público o colectivo (*maslaha*). Por su parte, al-Chafii (m. 204 h/820) opinaba que debían ser consideradas al igual que el botín mueble (*ganima*) y, por lo tanto, repartidas en cinco quintos, uno de ellos correspondiente al Estado y los otros cuatro a los conquistadores, convirtiéndose en tierras de diezmo (*ard uchr*), salvo que espontáneamente decidieran renunciar a ellas, en cuyo caso adquirirían el rango jurídico de bienes inalienables (*waqf*) de utilidad pública (*alà masalih al-muslimin*), es decir, propiedades pertenecientes a la comunidad musulmana.

El problema del reparto de las tierras también parece haberse planteado en la península Ibérica. Pese a que la conquista se produce bastante tiempo después de la decisión de Umar de no repartir las tierras del Sawad iraquí, sin embargo, las fuentes coinciden, salvo una dudosa excepción[201], en que las conquistadas por la fuerza se repartieron entre los conquistadores, según algunas de manera espontánea y al decir de otras bajo la dirección de Musà, pero, en cualquier caso, sin que llegara a efectuarse la reserva del quinto estatal[202].

El Estado omeya tuvo que aceptar esta realidad, aunque trató de modificarla, intentando, al menos, lograr que se reservara el quinto. *Ajbar maymua* afirma que el califa Umar II designó a al-Samh como gobernador de

al-Andalus con la explícita misión de quintear sus tierras e inmuebles, dejando las aldeas (*qurà*) en poder de los conquistadores tras haber extraído el quinto. Cuando al-Samh llegó a la Península en el año 100 h/719, sólo ocho años después de la conquista, comenzó a realizar averiguaciones que le permitieran distinguir y separar la tierra tomada por la fuerza de la sometida mediante capitulación[203]. Esta referencia puede ser interpretada en dos sentidos. En primer lugar, como síntoma de la ausencia de una clasificación clara y nítida de los distintos territorios en función de su forma de conquista. Segundo, como expresión de la voluntad del Estado por clarificar esta cuestión, sin duda con una finalidad fiscal.

La existencia de dos tradiciones sobre la conquista y sus respectivas proyecciones cronísticas

Tras plantear el problema del reparto de las tierras en relación con los mecanismos de la conquista, estamos en condiciones de abordar la cuestión de las divergencias de las fuentes. Como se dijo anteriormente, E. Manzano ha sido el único investigador que ha intentado formular una explicación coherente de estas divergencias, poniéndolas en conexión con el citado problema del reparto de tierras. Su aproximación a este tema parte de la crítica a la metodología de Chalmeta, considerándola muy limitada por su índole excesivamente empirista, basada en el propósito de establecer una precisa reconstrucción de los hechos, sin atender, previamente, a los problemas que suscitan las fuentes, es decir, a sus contradicciones y divergencias. Frente a ello, Manzano señala la necesidad de un análisis crítico previo de los relatos cronísticos, considerándolos como un problema en sí mismo, anali-

zando su procedencia, comparando sus contenidos e intentando proponer hipótesis plausibles que expliquen sus discrepancias[204].

El punto de partida de Manzano resulta impecable, ya que, en efecto, uno de los aspectos cuestionables del estudio de Chalmeta radica en el hecho de que, aunque parte de un exhaustivo estudio de las fuentes[205], sin embargo a lo largo del mismo no suele tomar en consideración las discrepancias de los distintos relatos, como queda de manifiesto, por ejemplo, respecto a los casos de Córdoba y Sevilla[206]. En este sentido, Manzano plantea una premisa metodológica insoslayable, la necesidad de un análisis crítico de las fuentes.

En síntesis, dicho investigador plantea la necesidad de efectuar una lectura «presentista» de los relatos de las crónicas árabes. Ello significa asumir que dichos relatos responden a los problemas existentes en el momento de su elaboración, más que al propósito por comprender las circunstancias del pasado[207]. De esta forma, las divergencias de las crónicas deben explicarse como producto de la existencia de un conflicto de intereses entre dos sectores sociales contrapuestos, cada uno de los cuales pretendía transmitir una imagen determinada de la forma en que se produjo la conquista. Sobre esta premisa, Manzano articula dos postulados esenciales. Primero, la identificación de dos tradiciones cronísticas contrapuestas, una de las cuales incidiría en su carácter violento mientras que la otra acentuaría el predominio de las capitulaciones. Asimismo, considera que cada una de estas tradiciones se proyecta en determinadas fuentes, conformando, así, dos registros cronísticos diferenciados.

El conflicto en torno al problema de la tierra se basa en la distinción entre dos grupos de intereses contrapues-

tos. Siguiendo a Noth, Manzano afirma que «la consideración de un territorio como conquistado a la fuerza respondía a la perfección a las pretensiones del gobierno central de ejercer sobre él un dominio tanto desde el punto de vista de la propiedad de la tierra, como de la fiscalidad»[208]. En el otro lado se encontrarían los descendientes de los conquistadores, quienes, en el caso de al-Andalus, se habrían repartido las tierras conquistadas por la fuerza de forma ilegal y sin intervención del poder central. Este sector sería favorable a un predominio de las capitulaciones, pues la tesis contraria supondría una merma de sus derechos, ya que las tierras que poseían pasarían a ser consideradas meras «concesiones» realizadas por los Omeyas, estando obligadas al pago del diezmo y de otras obligaciones[209]. La excesiva dependencia de Noth constituye una cierta rémora en la labor realizada por E. Manzano, ya que las conclusiones del investigador alemán se refieren al proceso oriental, no siempre aplicables al ámbito magrebí o andalusí[210].

Como he dicho con anterioridad, el punto de partida de Manzano no sólo es impecable, sino que, hasta ahora, ha sido el único investigador que se ha enfrentado a este problema de forma sistemática. No obstante, pienso que su propuesta contiene ciertas inconsistencias que no permiten asumirla en su integridad, al menos en la forma en que ha sido planteada. A continuación me propongo desarrollar los aspectos que, a mi juicio, resultan más cuestionables. Dado que no es mi propósito formular una propuesta alternativa a la de Manzano, tengo particular interés en aclarar que las siguientes consideraciones no pretenden erigirse en una refutación global de la suya. Simplemente expresan ciertas cuestiones que su lectura me ha suscitado.

Respecto al primer aspecto, la identificación de dos tradiciones cronísticas contrapuestas, Manzano indica sus respectivos orígenes, así como sus vías de transmisión textual. La tradición favorable a la idea de una conquista por la fuerza se habría generado en los medios malikíes egipcios, de donde la habría tomado Ibn Habib. No obstante, su principal representante sería al-Razi, el cual proyecta una caracterización «como fruto pura y simplemente de una conquista militar, de una ocupación realizada por la fuerza de las armas». Ambos fueron personajes estrechamente vinculados a la dinastía Omeya, cuyos intereses irían encaminados a elaborar y transmitir una memoria de la conquista basada en el predominio de las sumisiones violentas, dado que ello otorgaría a la comunidad musulmana, es decir, a los propios Omeyas, «la propiedad eminente sobre las tierras». Asimismo, esta tradición se transmitiría a través de crónicas como *Ajbar maymua* e Ibn Izari[211].

A la teoría de la conquista por la fuerza se opondría la del predominio de las capitulaciones. A diferencia del preciso origen de la primera, Manzano reconoce que «en el estado actual de nuestros conocimientos es imposible saber a ciencia cierta en qué círculos ni cómo se gestó esta teoría». Propone como hipótesis que se hubiera elaborado «en círculos abiertamente hostiles a las pretensiones de los Omeyas», siendo, en todo caso, los más interesados en su difusión los propios descendientes de los conquistadores[212], siguiendo de nuevo los postulados de Noth[213]. En cualquier caso, esta sería la visión predominante en fuentes como *Fath al-Andalus* e Ibn al-Chabbat, ampliamente basado en el cronista cordobés Arib ibn Sad[214].

La caracterización de los relatos de las fuentes árabes que Manzano elabora resulta, a mi juicio, insatisfactoria, debido, por un lado, a un cierto esquematismo reduccionista y, por otro, a la presencia de elementos que entran en contradicción con aspectos de sus propios planteamientos. La primera idea que considero cuestionable consiste en que «la mayor parte del relato de la conquista» procede de los círculos malikíes egipcios[215]. Esta cuestión ya fue abordada en el capítulo segundo, donde se indicaba que la vinculación de los relatos de la conquista a la tradición malikí egipcia supone una visión demasiado estrecha de un problema que admite otros matices. El propio Manzano plantea la existencia de una tradición, sostenida por los descendientes de los conquistadores y contrapuesta a la gestada en los medios malikíes egipcios, aunque no especifica su procedencia.

Algo similar cabe señalar respecto a la existencia de dos tradiciones cronísticas contrapuestas y divergentes respecto a la forma de describir la conquista de la Península. Ciertamente, Manzano no presenta la adscripción cronística de ambas tradiciones en términos de exclusividad, pero se deduce de su planteamiento un cierto esquematismo que no se corresponde con los relatos de las crónicas, en todas las cuales se mencionan tanto conquistas violentas como mediante pacto. Algunos ejemplos serán suficientes para acreditar este aspecto.

Aunque tanto Ibn Abd al-Hakam como Ibn Habib transmiten tradiciones procedentes de los medios malikíes egipcios, sin embargo, no parece que haya motivos suficientes para calificarlos como «firmes partidarios» de la idea de que al-Andalus había sido conquistado por la fuerza de las armas[216]. En efecto, el relato del cronista egipcio sólo alude a la sumisión de una localidad concre-

ta, Toledo, y lo hace sin especificar la forma en que se produjo esta conquista[217]. Asimismo, es cierto que se atribuye a Ibn Habib la opinión de que al-Andalus fue conquistado por la fuerza. Sin embargo, ello no parece motivo suficiente como para considerarlo representante de una tradición cronística destinada a promover esa idea. En primer lugar, en el único relato directo suyo de que disponemos, su *Kitab al-ta'rij,* Ibn Habib sólo alude a este aspecto de la conquista en una ocasión, en relación con la sumisión de Yilliqiya, y lo hace mencionando el establecimiento de una capitulación, no de una sumisión por la fuerza. Además, como ya vimos, fuentes más tardías se remiten a Ibn Habib al referirse a otros pactos de capitulación, como el efectuado en Carcasona.

Tampoco la consideración de al-Razi como paradigma de la tradición de la conquista por la fuerza se basa en sólidas premisas, al igual que la mera idea de que llegase a formular un «veredicto» al respecto[218]. En primer lugar, hasta donde puedo saber no se conoce ninguna formulación de al-Razi relacionada con el predominio de una u otra forma de conquista. Por otro lado, se le atribuyen relatos sobre la sumisión pacífica de tres importantes localidades (Sevilla, Écija y Tudmir), si bien en las dos últimas el pacto se produjo tras resistencia inicial. Más aún, como veíamos con anterioridad, tras mencionar la victoria de Tariq en Écija al inicio de la conquista, al-Razi afirma que los musulmanes no volvieron a encontrar una resistencia similar (*harb mizlu-ha*), lo que parece sugerir justo lo contrario de lo afirmado por Manzano, es decir, que el cronista cordobés transmite la idea de una conquista basada en términos de capitulación más que de sumisión violenta.

La consideración de Arib ibn Sad como cronista de referencia respecto a la tradición de la conquista mediante capitulaciones tampoco resulta consistente con otros postulados de Manzano. En efecto, como él mismo indica, al igual que al-Razi, Arib formaba parte de los círculos oficiales de la dinastía Omeya. De esta forma, pese a que la propuesta se basa en la atribución de un sentido dicotómico a ambas tradiciones, como expresiones de intereses contrapuestos pertenecientes a grupos distintos, sin embargo, al verificar su proyección en el registro cronístico las dos aparecen representadas por portavoces de uno de los grupos en litigio, es decir, por cronistas áulicos vinculados a la dinastía Omeya. Aunque Manzano denota ser consciente de esta contradicción, sin embargo, no ofrece ninguna respuesta satisfactoria que la explique o justifique[219].

Las respectivas proyecciones cronísticas de ambas tradiciones tampoco resultan bien acreditadas, ya que, como queda dicho, casi todos los relatos que aluden a este aspecto, con la excepción, tal vez, del de Ibn Habib, describen sumisiones por la fuerza y mediante capitulación. Así, por ejemplo, al describir la sumisión de Córdoba, la anónima *Fath al-Andalus* narra su toma al asalto por Mugiz al-Rumi, si bien se hace eco de los relatos que señalan su sumisión mediante pacto[220]. Dicha crónica, además, incluye referencias que indican la presencia de ambas formas de conquista. Al mencionar la entrada de Musà y refiriéndose al territorio situado entre Sevilla y Faro (Ocsónoba), señala: «estas y otras ciudades fueron conquistadas, bien de forma pacífica, bien por medios bélicos» (*silman wa-harban*)[221]. La catalogación de *Fath* como fuente integrada en la tradición de la conquista por capitulación, por lo demás, encaja mal con uno de

sus aspectos más importantes. En efecto, esta crónica anónima es la principal transmisora de relatos de Ibn Habib[222] adscrito, como ya hemos visto, por Manzano a la tradición de conquista por la fuerza. Por otro lado, las dos crónicas que considera paradigma de la tradición de la conquista violenta, *Ajbar maymua* e Ibn Izari, registran los dos casos más célebres de capitulación, Mérida y Tudmir. El cronista magrebí, además, menciona los de Carcasona, a través de Ibn Habib, y Yilliqiya[223].

Algo similar puede decirse respecto a *De rebus Hispanie,* del arzobispo toledano Rodrigo Jiménez de Rada, autor que se considera manejó la versión original árabe de la crónica de al-Razi[224]. Dicho cronista alude a la sumisión violenta de localidades y ciudades como Mentesa, Córdoba, Málaga, Granada, Carmona, Sevilla, Beja o Niebla, si bien es preciso tener en cuenta que su propósito es ofrecer una visión catastrofista y apocalíptica, propia de la visión de los vencidos. Aun así, no deja de mencionar la existencia de pactos con los conquistadores, a los que alude como «falsos tratados», pues fueron meras argucias de los musulmanes, quienes, logrados sus objetivos, los incumplieron. Asimismo, cuando narra el inicio de la rebelión de Pelayo en Asturias, Jiménez de Rada destaca la ausencia de resistencia por parte de los visigodos frente a los musulmanes, salvo en las zonas septentrionales peninsulares[225].

En definitiva, a mi juicio, la base empírica constituida por el registro cronístico no corrobora la hipótesis de Manzano. No existen dos tradiciones contrapuestas registradas en tradiciones cronísticas distintas. Todas las fuentes presentan una visión mixta del proceso, basada tanto en conquistas violentas como en capitulaciones. Las manifestaciones respecto al predominio de uno u

otro sistema, algunas directas y otras indirectas, son muy poco frecuentes, como ya se ha indicado. Esto es, precisamente, lo que se desprende de la tardía afirmación del cadí Iyad cuando califica de «dudoso» (*mušakkal*) el asunto, lo que denota que los propios andalusíes no lo tenían nada claro. Al mismo tiempo, dicho aserto permite cuestionar, una vez más, la existencia de una tendencia generada desde estamentos oficiales pro-Omeya y conscientemente dirigida a difundir la idea de una conquista por la fuerza. Si tal proyecto realmente existió, parece que no llegó a tener ningún éxito ni se impuso como «doctrina oficial» en los medios jurídicos, a tenor de la persistencia de dudas entre sus integrantes.

Las divergencias sobre la forma de sumisión del territorio como expresión de un conflicto de intereses

El segundo elemento de la argumentación de Manzano consiste en explicar las divergencias de las fuentes en torno a la conquista islámica como consecuencia de un conflicto por el control de la tierra entre dos grupos de intereses, los descendientes de los conquistadores, por un lado, y la dinastía Omeya, por otro. Mientras que los primeros se beneficiarían del predominio de la idea de que la conquista se produjo sobre todo por la fuerza, en cambio a los conquistadores les convendría difundir el principio de que los territorios hubiesen sido sometidos mediante capitulación.

Las primeras objeciones que cabe plantear en torno a este aspecto se refieren a las premisas legales sobre las que se asienta. Afirmar que las tierras fueron repartidas por los conquistadores sin intervención del poder central y «de forma ilegal» implica asumir que, a comienzos del

siglo VIII, existía una legalidad que determinase el procedimiento de reparto de las tierras. Aunque las tradiciones islámicas atribuyen el establecimiento del *fay'* al califa Umar ibn al-Jattab, resulta cuestionable admitir la existencia de una legalidad plenamente conformada en torno a este asunto en fechas tan temprana. A mi juicio, ello supone incurrir en cierto anacronismo, retrotrayendo a comienzos del siglo VIII lo que probablemente no comenzase a quedar codificado hasta varias décadas más tarde, con la conformación de escuelas jurídicas diferenciadas.

Asimismo, en relación con el mismo asunto, otro de los aspectos más cuestionables consiste en la asunción de la existencia de un único principio jurídico según el cual los territorios conquistados por la fuerza constituían un patrimonio indivisible perteneciente a la comunidad musulmana y administrado por el Estado islámico[226]. En realidad, como hemos visto, los juristas musulmanes no estaban de acuerdo en torno a este problema, existiendo divergencias que separaban a chafeíes, malikíes y hanafíes.

Es cierto que la doctrina malikí, predominante en al-Andalus gracias a la promoción de los soberanos omeyas de Córdoba y asociada al gobierno del Estado[227], era la que propugnaba de forma más abierta la indivisibilidad de las tierras conquistadas por la fuerza y su adscripción a la comunidad islámica, aunque sin descartar por completo la posibilidad del reparto entre los conquistadores. Sin embargo, difícilmente los postulados de Malik ibn Anas podrían haber ejercido influencia sobre la situación legal de las tierras conquistadas, dado que el imam de Medina nació, aproximadamente, en las mismas fechas en que se producía la conquista de la Península. En reali-

dad, durante el siglo VIII, los primeros ulemas andalusíes fueron seguidores del ulema sirio al-Awzai (m. 157 h/774), no produciéndose el predominio malikí hasta avanzado el siglo IX. Por otro lado, como ha demostrado M. Fierro, el califa Abderramán III desarrolló una política destinada a fomentar un cierto pluralismo doctrinal que limitase la hegemonía malikí, como denota su política de nombramiento de cadíes[228].

El problema del quinteado de las tierras tomadas por la fuerza se plantea inmediatamente después de la conquista, es decir, antes de la formación de las escuelas jurídicas y, por lo tanto, antes de que la jurisprudencia malikí comenzase a difundirse por al-Andalus. Como ya vimos, *Ajbar maymua* vincula la llegada del valí al-Samh con el empeño por resolver el estatuto de las tierras, distinguiendo entre las conquistadas de forma violenta y mediante pacto. Las fuentes, pues, sitúan el conflicto en el momento de la conquista y ya hemos visto que apenas hay alusiones al mismo con posterioridad. Los autores vinculados a la dinastía Omeya, como Ibn Habib o al-Razi, no ofrecen una caracterización unívoca de la conquista, basada en la idea del predominio de las sumisiones violentas. Por lo tanto, no parece lógico vincular el origen de las divergencias sobre la forma de la conquista del territorio con la influencia de una determinada escuela jurídica, ya que el conflicto de intereses por el control de las tierras debió de producirse con anterioridad a la formación de las mismas.

En todo caso, la reactivación durante el siglo X del problema de la posesión de las tierras y de su reparto obligaría a explicar por qué se resucita, durante el califato, un conflicto cuyos orígenes databan de dos siglos atrás. A este respecto, Manzano aduce tres argumentos,

fiscal, militar y económico, respectivamente. En primer lugar, los descendientes de los conquistadores tendrían un estatuto fiscal específico estipulado en los tratados de capitulación. La teoría de la conquista por la fuerza, al convertir sus posesiones en meras concesiones de los Omeyas, los obligaría al pago del diezmo. Asimismo, ello evitaría al Estado tener que otorgarles estipendios cuando el soberano los convocase en expedición militar. En tercer lugar, desde el punto de vista económico, la teoría de la conquista por la fuerza permitiría justificar la posesión del quinto del total de las tierras, que corresponderían a las tierras fiscales[229].

A mi juicio, estos argumentos resultan insuficientes para justificar la hipótesis propuesta. Respecto a la fiscalidad, es dudoso que, en pleno califato, fuese necesario justificar la percepción del diezmo, tributo, además, cuya legitimidad no radica en una u otra forma de conquista, pues está establecido coránicamente, obligando por igual a todos los musulmanes[230]. Por otro lado, en realidad los únicos que recibían un trato fiscal especial durante la fase inicial eran los conquistadores árabes quienes, según Baek Simonsen, estaban exentos de impuestos, lo cual determinó, debido al desarrollo del proceso de conversión, el diseño del nuevo sistema contributivo, que comienza a aplicarse poco tiempo después de la conquista de la Península. Además, la privilegiada situación de los conquistadores finaliza en el momento en el que la fiscalidad islámica se convierte en confesional, lo que, como indica el citado investigador danés, sucede a comienzos del siglo VIII. A partir de este momento, la forma de sumisión del territorio resulta indiferente a efectos fiscales y lo que importa es la confesión del propietario[231].

En cuanto a la cuestión de la reserva del quinto, creo que se están mezclando cosas distintas. En efecto, según la teoría malikí, invocada por Manzano como justificación de su tesis, no existe tal reserva del quinto, ya que todas las tierras conquistadas por la fuerza pertenecen a la comunidad como propiedad indivisible e inalienable, asimilándose a los legados píos, bienes de manos muertas inalienables, designados en árabe como *waqf* o *hubs*[232]. En realidad, la reserva del quinto revela el predominio de la teoría de los conquistadores y responde a lo sucedido en al-Andalus, ya que las fuentes afirman que se quedaron con las tierras conquistadas por la fuerza. Si los Omeyas hubiesen pretendido aplicar los derechos del Estado en función de la teoría malikí, tendrían que haber reclamado la posesión de todas esas tierras, no sólo del quinto.

En mi opinión, existen otros argumentos más válidos que, tal vez, podrían explicar el resurgimiento del problema del reparto de las tierras de la conquista durante el califato. El primero consistiría en la afirmación durante el siglo IX como doctrinal legal «oficial» del malikismo, con su insistencia en la naturaleza indivisible de las tierras conquistadas por la fuerza. El segundo se vincularía a la consolidación de un poder central más efectivo a partir de 929, lo que generaría una mayor capacidad de actuación frente a los descendientes de los conquistadores y de defensa de los intereses del Estado.

La argumentación de Manzano relativa a la conquista mediante capitulaciones resulta menos convincente que la referida a la tradición opuesta, debido a dos motivos. En primer lugar, como el propio Manzano afirma[233], en caso de conquista por pacto las tierras no se repartían, quedando en manos de los propietarios indígenas, por lo

que nada tenían que ganar en ello los conquistadores o sus descendientes. En realidad, lo que beneficiaba los intereses de los árabes era la conquista violenta, única posibilidad de legitimar su posesión como parte del reparto del botín, siendo el origen del conflicto entre los conquistadores y los califas que las fuentes hacen remontar a la conquista del Sawad iraquí por Umar ibn al-Jattab.

Por otro lado, y pese a dicho precedente, como ya vimos las fuentes coinciden en que, en al-Andalus, las tierras adquiridas por la fuerza fueron repartidas y, además, ni siquiera se realizó la reserva del quinto califal. Así pues, no parece coherente afirmar que los conquistadores defendiesen una tradición que era contraria a sus intereses y que supondría deslegitimar su posesión de unas tierras que habían adquirido como botín. Tampoco parece existir ningún argumento que justifique la idea de que los conquistadores actuaron de espaldas al poder central al establecer los pactos con la aristocracia indígena[234].

En realidad, a quien beneficiaba la conquista mediante pactos era a la aristocracia indígena que, merced a los pactos de capitulación, había podido mantener el control de sus tierras. Es cierto, sin embargo, que pronto sus intereses pasaron a coincidir con los de parte del grupo conquistador, ya que, como señala Manzano, sectores de la aristocracia árabe entroncaron con la indígena mediante los matrimonios mixtos. El mejor representante de esta tendencia sería el cronista cordobés Ibn al-Qutiyya, descendiente de un linaje mixto, surgido a raíz del matrimonio entre Sara la Goda, nieta del rey Witiza, y un árabe integrante del *yund* sirio[235]. En este sentido, la tradición pacífica podría adscribirse, no a los descendientes de los conquistadores, sino, más bien, a los de la

aristocracia indígena que capituló y al sector de los conquistadores que entroncó con ellos.

En definitiva, aunque plantea cuestiones de enorme interés, a mi juicio, los argumentos de Manzano no aclaran por completo el problema de las divergencias existentes en las fuentes en torno a la conquista de la Península. No parece acreditada la existencia de dos discursos contrapuestos sobre la conquista, registrados en crónicas determinadas, pues todos los relatos mencionan conquistas por la fuerza y mediante capitulación. Además, los autores adscritos a la dinastía Omeya, como Ibn Habib o al-Razi, no acreditan, en modo alguno, el predominio de esa forma de conquista. En el caso de al-Razi, incluso, más bien podría pensarse lo contrario. Esta tesis, por otro lado, suscita nuevos interrogantes, en particular el porqué de la revitalización, en pleno califato, de un conflicto de intereses que databa de la época de la conquista.

CONSIDERACIONES FINALES

Las páginas precedentes me han permitido analizar un conjunto de aspectos relativos a la conquista islámica de la Península en 711. Como colofón final, parece conveniente resumir algunas de las ideas principales que he tratado de exponer a lo largo del presente estudio. Los interrogantes que articulan su desarrollo encontrarán, así, respuestas verosímiles, aunque lo cierto es que estamos lejos de poder resolver todas las cuestiones que suscita el estudio de un hecho histórico tan complejo.

La relevancia de la conquista en la historia y la memoria de los españoles queda de manifiesto en la profunda y continuada distorsión a la que ha sido sometida a lo largo del tiempo, desde los más variados y diversos sectores sociales, académicos y no académicos. Como causa inicial del desarrollo de al-Andalus y de la denominada Reconquista, el año 711 posee una dimensión tan profunda que abarca todo el período medieval peninsular. Más aún, desde comienzos del siglo XIX los ocho siglos de presencia de la cultura árabe e islámica en la Península se convirtieron en objeto de un intenso debate sobre la identidad nacional. La conquista fue considerada como una auténtica «catástrofe nacional» por buen número de historiadores, arabistas y académicos decimonónicos para quienes la identidad católica de España era una premisa histórica, no sólo evidente, sino, sobre todo, irrenunciable. Esta lectura nacionalcatólica del pasado, profundamente tergiversadora, pervive hasta los tiempos actuales entre los sectores más conservadores del espectro ideológico, que siguen postulando, de forma explícita o velada, la visión catastrofista de la conquista.

En el sector opuesto, los partidarios de la mitificación glorificadora del pasado andalusí no han dejado de insistir en una visión idílica de la conquista, dado que su principal consecuencia, la formación de al-Andalus, habría resultado una experiencia histórica única y conmovedora. La memoria colectiva de los árabes sigue acusando fuertes prejuicios derivados de la nostalgia de al-Andalus como «edad dorada» o «paraíso perdido», mientras que su historiografía mantiene inalterada la caracterización glorificadora de la conquista como *fath* que procede de las propias crónicas medievales. Asimismo, los sectores afines al pensamiento andalucista, desde Blas Infante, han promovido la idea de un desarrollo de al-Andalus sólo lejanamente relacionado con la idea de una conquista militar, ejecutada por la fuerza de las armas y violenta.

Sin duda, la más extravagante caracterización de la conquista es la del negacionismo, a cuya refutación se ha dedicado amplio espacio en las páginas precedentes. Como ya he señalado, no se trata, en este caso, de una lectura heterodoxa del pasado, sino de una auténtica impostura, un fraude historiográfico ejecutado sobre la manipulación, en unas ocasiones, y el soslayo, en otras, de los testimonios históricos. La negación de la conquista islámica por Ignacio Olagüe desde los años cincuenta del siglo pasado ha tenido una persistente continuidad y, por motivos ideológicos, ha alcanzado hasta la época actual.

Todas las caracterizaciones ideológicas de la conquista, catastrofista, mitificadora y negacionista, siguen vigentes en la actualidad, pese a que, en algunos casos, sus orígenes se remontan a siglos o décadas pasadas. Más aún, algunas de ellas, como el negacionismo, han experi-

mentado un auge reciente, al alcanzar el rango académico. Una prueba más de que, pese a los indudables avances en el conocimiento histórico, estamos obligados a realizar esfuerzos mucho más importantes para transferir el saber académico del pasado a la sociedad. Sin duda, se trata de un problema que los historiadores profesionales debemos tomar en consideración seriamente, ya que, de otra forma, los resultados de nuestro trabajo corren el riesgo de quedar socavados por la preponderancia editorial y mediática de estas visiones instrumentales del pasado.

Por lo tanto, la cuestión de por qué la conquista ha sido un hecho histórico tergiversado encuentra su respuesta en la propia importancia de dicho acontecimiento, así como en la persistencia de las visiones ideologizadas del pasado, que se vinculan a discursos identitarios en los que la historia se confunde con la memoria, produciendo relatos historiográficos sesgados, deformantes e, incluso, manipuladores.

Frente a las distintas maneras de entender el proceso iniciado en el año 92 h/711 formuladas a lo largo del tiempo (sobre todo las de «invasión», «sumisión» y *fath*), a mi juicio la única caracterización válida del origen de al-Andalus consiste en la idea de conquista, dado que se trató de la paulatina adquisición del control del territorio peninsular por parte de contingentes armados que actuaban bajo un mando jerarquizado y coordinado y guiados por un propósito común. El hecho de que en ese proceso predominase la aplicación de mecanismos de capitulación entre las fuerzas musulmanas y las aristocracias y poblaciones locales debe considerarse una hipótesis probable, aunque difícil de demostrar debido a la inexistencia de testimonios concluyentes. En todo caso, ello

no afecta a la propia forma de entender el proceso, ya que dichas capitulaciones no habrían tenido lugar sin haber mediado la presencia de los efectivos musulmanes. Por lo tanto, frente a la confusión terminológica y conceptual existente en torno a este tema, considero relevante insistir en la pertinencia de la noción de conquista, descartando cualquier otra forma de entender el origen de al-Andalus.

La conquista islámica de la Península no es un problema histórico cerrado. Siguen produciéndose aportaciones de nuevos testimonios que permiten profundizar en su estudio. Asimismo, tanto el mejor conocimiento de los textos narrativos como su continua relectura revelan aspectos novedosos. En este sentido, he podido identificar la que, a mi juicio, representa la más antigua referencia textual a la conquista, inserta en el *Liber pontificalis* y derivada de una carta enviada por el duque Eudes de Aquitania al papa Gregorio II en 721, sólo diez años después de la llegada de los musulmanes y en plena expansión de éstos por el sur de Francia. Por otro lado, las novedades aportadas por los sellos de plomo en los últimos años están contribuyendo a ratificar aspectos ya conocidos y a desvelar otros nuevos, poniendo, además, de manifiesto la compatibilidad entre los dos registros empíricos, textual y arqueológico, a través de los cuales podemos estudiar la conquista. Siguen existiendo aspectos abiertos que en el futuro, sin duda, podrán ser mejor conocidos.

Todo ello nos obliga a matizar otra de las ideas más comunes sobre la conquista, la de la escasez de fuentes y, sobre todo, la de la inexistencia de testimonios coetáneos. Tanto las acuñaciones numismáticas como los sellos de plomo son objetos de los propios conquistadores

directamente relacionados con su actuación como tales. Por lo tanto, contra lo que resulta frecuente leer, sí existen tales testimonios, aunque sean escasos y fragmentarios. Asimismo, debe insistirse en la relevancia de un registro textual que, si no es exactamente coetáneo a la conquista, resulta bastante más próximo cronológicamente a los hechos de lo que habitualmente suele afirmarse. Los textos latinos, aunque mucho más concisos, resultan cercanos a la conquista, mientras que, en cambio, los relatos árabes son algo posteriores, aunque, en algunos casos pueden datarse en el siglo VIII. Tal es el caso de ciertas partes de la crónica anónima *Ajbar machmua,* escrita, además, por un árabe ingresado en la Península en 741, tres décadas después de la conquista.

Sin duda, los relatos y narraciones de las fuentes literarias no pueden leerse como documentos administrativos exhumados en los archivos, pero sería erróneo soslayar su relevancia sin una consideración pausada y exhaustiva de su autoría y de la procedencia de los materiales que cada uno de ellos incluye. En este sentido, vuelve a cobrar relevancia la compatibilidad de los distintos registros informativos. Por ejemplo, entre ciertos datos de la numismática y los relatos árabes sobre la conquista, como los relativos a la cronología de la llegada y permanencia de Musà ibn Nusayr en la Península. Tampoco debe desdeñarse la posible existencia de relatos más tardíos pero que se vinculan a protagonistas directos de la conquista, como la obra anónima *al-Imama wa-l-siyasa,* parte del cual podría atribuirse a un descendiente del propio Musà, llamado Muarik.

La cuestión de la existencia de fuentes confiables sobre la conquista debe responderse, por lo tanto, de forma favorable. La continuación en el esfuerzo de estudio de es-

tos testimonios es la base para la mejor comprensión de la conquista y, al mismo tiempo, el principal argumento para desterrar muchas de las falacias que, de modo continuado, se repiten sobre ella.

En el año 92 h/711, la Península fue conquistada por contingentes militares árabes y beréberes, bajo el liderazgo político e ideológico de los primeros. La identidad cultural y religiosa de los conquistadores está fuera de toda duda, pese a los esfuerzos de los negacionistas por cuestionar la existencia de una «plenitud» islámica a comienzos del siglo VIII. La fe en un único Dios, *Allah* en árabe, y la misión profética de Mahoma conforman los fundamentos de la fe islámica, la que, desde su llegada, sirvieron a los conquistadores para vertebrar ideológicamente su dominación. El ascenso al poder de la dinastía Omeya en 41 h/661 significó un esfuerzo por intensificar la identidad árabe e islámica del califato, lo que se expresa a través de un variado conjunto de manifestaciones epigráficas, arquitectónicas y numismáticas. Cuando los musulmanes irrumpieron en la Península, cinco décadas más tarde, ese proceso estaba mucho más asentado, y así lo acreditan los testimonios más antiguos de la conquista, las monedas y los sellos de plomo, que nos muestran que la lengua árabe y el mensaje islámico articulaban la identidad de los conquistadores.

Dicha identidad, por lo tanto, no admite cuestionamientos, por más que el desarrollo de la doctrina musulmana haya sido un proceso que no ha dejado de evolucionar a lo largo del tiempo. Desde la perspectiva historiográfica resulta irrelevante que los conquistadores fuesen, individualmente, buenos o malos musulmanes, mejores o peores creyentes. No menos ilusorio resulta valorar la conquista en función de que la doctrina mu-

sulmana hubiese alcanzado en 711 una supuesta «plenitud» que permita diferenciar entre «premusulmanes» y «mahometanos», categorías acuñadas por el negacionismo que representan meras entelequias sin fundamento histórico alguno. Como cualquier fe religiosa, el Islam ha continuado su evolución a lo largo del tiempo, desde sus orígenes hasta el momento actual.

A efectos del estudio de la conquista, lo que se constata es que fue efectuada por contingentes armados beréberes y árabes que actuaban bajo las órdenes de las autoridades del Estado islámico, cuya ideología se basaba en la fe en un Dios único y en su profeta Mahoma, aspectos presentes desde el mismo momento de la irrupción de 711. Por lo tanto, la conquista constituye el origen de al-Andalus, su hecho fundacional, y así lo indican los propios instrumentos utilizados por los conquistadores, en concreto las monedas que acuñaron desde 98 h/716-717.

El cuarto y último interrogante que planteaba desde el principio de la obra era el de las causas del triunfo de los conquistadores. Se trata de uno de los aspectos más debatidos, en el que los historiadores han valorado la influencia de los factores internos, inherentes a la situación del Estado visigodo, y externos, integrando la conquista en el proceso islámico de expansión. La tesis tradicional de la debilidad estructural de la monarquía visigoda ha sido matizada en tiempos más recientes por investigadores que cuestionan que el reino de Toledo estuviese abocado a su desintegración, al margen de la acción de los musulmanes, según revelan factores como la ausencia de separatismos regionales o el mantenimiento de cierta capacidad fiscal del Estado. Desde esta premisa, la desarticulación del Estado visigodo se vincula a una coyuntura

determinada, la guerra civil posterior a la muerte de Witiza, la derrota del Guadalete y la muerte del rey Rodrigo. Los éxitos de los musulmanes, en especial la toma de Toledo y el *thesaurus,* así como la defección de amplios sectores de la Iglesia y la nobleza, imposibilitaron la regeneración de la monarquía.

El éxito de los conquistadores se explica, por lo tanto, en función de las debilidades, estructurales y coyunturales, de la monarquía visigoda, así como de la propia acción de los musulmanes, encaminada a facilitar la sumisión de los territorios mediante el otorgamiento a las aristocracias locales de pactos de capitulación que suponían condiciones ventajosas desde los puntos de vista político, económico y religioso. No obstante, como registran todas las fuentes, la conquista no fue un proceso exento de violencia, dado que, en definitiva, consistió en la imposición de un nuevo dominio destinado a perdurar durante varios siglos. En todo caso, parece recomendable erradicar del lenguaje historiográfico su caracterización en términos de «invasión», ya que se trata de un concepto fuertemente lastrado por prejuicios ideológicos y que genera visiones sesgadas sobre el pasado.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Fuentes árabes

Ajbar machmua, edición y traducción de E. LAFUENTE ALCÁNTARA, Madrid.

AL-BAKRI, *al-Masalik wa-l-mamalik*, edición y traducción parcial de M. DE SLANE, *Description de l'Afrique septentrionale par Abou-Obeïd-el-Bekri,* París, 1965.

AL-BALAZURI (m. 892), *Futuh al-buldan,* edición de ABD ALLAH ANIS AL-TABBA y UMAR ANIS AL-TABBA, Beirut, 1987.

Al-DABBI (m. 599 h/1203), *Bugyat al-multamis fi ta'rij riyal ahl al-Andalus,* edición de RAWHIYYAT ABD AL-RAHMAN AL-SUWAYFI, Beirut, 1997.

Zikr bilad al-Andalus, edición y traducción de L. MOLINA, 2 vols., 1983.

DOZY, R. P. A. (ed.) (1846-1863), *Scriptorum Arabum Loci de Abbadidis,* Leiden.

Al-HIMYARI (siglo XV), *Kitab al-rawd al-mitar fi jabar al-aqtar,* edición y traducción francesa de E. LÉVI-PROVENÇAL, Leiden, 1938.

Al-HUMAYDI (m. 488 h/1095), *Yazwat al-muqtabis fi zikr wulat al-Andalus,* edición de MUHAMMAD IBN TAWIT AL-TANYI, El Cairo, 1952.

AL-JUCHANI (m. 361 h/971), *Ajbar al-fuqaha wa-l-muhaddizin,* edición de M.ª L. AVILA y L. MOLINA, Madrid, 1992.

IBN ABI-L-FAYYAD (375-459 h/986-1066), *Kitab al-ibar,* edición y traducción C. ÁLVAREZ DE MORALES (1978-1979), «Aproximación a la figura de Ibn Abi-l-Fayyad y su obra histórica», *Cuadernos de Historia del Islam,* núm. IX, pp. 29-127.

IBN ABD AL-HAKAM (m. 257 h/870), *Futuh Misr wa-l-Magrib,* edición de ALI MUHAMMAD UMAR, El Cairo, 1995.

IBN AL-ABBAR (590-658 h/1199-1260), *Al-Hulla al-siyara,* edición de HUSAYN MUNIS, 2.ª ed., 2 vols., El Cairo, 1985.

IBN AL-AZIR (555-630 h/1162-1233), *Al-Kamil fi-l-tarij,* edición de C. J. TORNBERG, 8 vols., 1851-1876.

IBN AL-FARADI (m. 403 h/1012), *Ta'rij al-ulama wa-l-ruwa li-l-ilm bi-l-Andalus,* edición de IZZAT AL-ATTAR AL-HUSAYNI, 2.ª ed., 2 vols., El Cairo, 1988.

IBN HABIB (m. 238 h/853), *Kitab al-ta'rij,* edición de J. AGUADÉ, Madrid, 1991.

— *Kitab al-Wadiha. Fragmentos extraídos del Muntajab al-Ahkam de Ibn Abi Zamanin (m. 3999/1008),* edición y traducción M. ARCAS CAMPOY, Madrid, 2002.

— *Kitab wasf al-firdaws,* edición de J. P. MONFERRER SALA, Granada, 1997.

IBN HAYYAN (377-469 h/987-1076), *Al-Muqtabis,* II, edición de MAHMUD ALI MAKKI, 2 vols., Beirut, 1973.

— *Al-Muqtabis,* II, edición de MAHMUD ALI MAKKI, El Cairo, 1994.

IBN HAZM (m. 456 h/1062), *Rasail,* edición de IHSAN ABBAS, 2.ª ed., 4 vols., Beirut, 1987.

IBN IZARI (m. post 712 h/1313), *Al-Bayan al-mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib,* edición de G. S. COLIN y E. LÉVI-PROVENÇAL, 5.ª ed., 4 vols., Beirut, 1998.

IBN JALDUN (732-808 h/1332-1406), *Kitab al-ibar,* edición de MUHAMMAD ALI BAYDUN, 2.ª ed., 8 vols., Beirut, 2003.

IBN JALLIKAN (608-681 h/1211-1282), *Wafayat al-ayan wa-anba abna al-zaman,* edición de IHSAN ABBAS, 8 vols., Beirut.

IBN JAYYAT (m. 854), *Ta'rij,* edición de MUSTAFÀ NAYIB FAWWAZ, Beirut, 1995.

IBN AL-QUTIYYA (m. 367 h/977), *Ta'rij iftitah al-Andalus,* edición y traducción J. RIBERA, Madrid, 1926.

IBN AL-CHABBAT (m. 681 h/1282), *Silat al-simt*, edición de AHMAD MUJTAR AL-ABBADI, Madrid, 1971.

IYAD (m. 575 h/1179), *Mazahib al-hukkam,* edición de M. b. CHARIFA, Beirut, 1990.

Al-JUCHANI (m. 361 h/971), *Ajbar al-fuqaha wa-l-muhaddizin,* edición de M.ª L. ÁVILA y L. MOLINA, Madrid, 1992.

AL-MAQQARI (m. 1041 h/1632), *Nafh al-tib min gusn al-Andalus al-ratib,* edición de IHSAN ABBAS, 8 vols., Beirut, 1988.

AL-NUWAYRI (m. 733 h/1333), *Nihayat al-arab fi funun al-adab,* edición de M. GASPAR REMIRO, «Historia de España y África por En-Nuguairi», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino,* núm. 1, tomo VII, pp. 26-33.

AL-TURTUCHI (m. 520 h/1126), *Sirach al-muluk,* edición de M. FATHI ABU BAKR, 2 vols., El Cairo, 1994.

AL-UZRI (m. 478 h/1085), *Tarsi al-ajbar,* edición de ABD AL-AZIZ AL-AHWANI, Madrid, 1965.

AL-WANCHARISI (m. 834-914 h/1430-1508), *al-Mi'yar al-murib,* edición de M. HACHYI y otros, 13 vols., Rabat-Beirut, 1981.

YAQUT AL-HAMAWI(m. 626 h/1229), *Muyam al-buldan,* edición de FARID ABD AL-AZIZ AL-YUNDI, 6 vols., Beirut.

Traducciones de fuentes árabes

ABDUL WAHAB, H. H., y DACHRAOUI, F. (1962), «Le régime foncier en Sicilie au Moyen Age (IXe et Xe siècles). Édition et traduction d'un chapitre du *Kitab al-amwal* d'al-Dawudi», *Études d'orientalisme dédiées à la memoire de Lévi-Provençal,* 2 vols., París, vol. II, pp. 401-444.

ALARCÓN, M. (1930-1931), *Lámpara de los príncipes, por Abubéquer de Tortosa,* 2 vols., Madrid.

ANTUÑA, M. M. (1944), «Notas de Ibn Abi Riqa de las lecciones de Ibn Habib acerca de la conquista de España por los árabes», *Cuadernos de Historia España,* núm. 1-2, pp. 248-268.

BEN CHENEB, M. (1915-1920), *Classes des savants de l'Ifriqiya,* 2 vols., París.

CORTÉS, J. (1992), *El Corán,* 4.ª ed., Barcelona.

DE LA GRANJA, F. (1967), «La Marca Superior en la obra de al-Udrí», *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón,* núm. VIII, pp. 447-545.

DE SANTIAGO, E. (1973), «Un fragmento de la obra de Ibn al-Chabbat sobre al-Andalus», *Cuadernos de Historia del Islam,* núm. 4, pp. 7-90.

DE SLANE, Mc. (1843-1871), *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary,* 4 vols. (reed. Facsímil, Beirut, 1970).

FAGNAN. E. (1898), *Ibn El-Athir. Annales du Maghreb & de l'Espagne,* Argel.

— (1904), *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayano'l-Mogrib,* Argel.

FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F. (1999), *Historia de al-Andalus. Ibn Idari al-Marrakusi,* Málaga.

GASPAR REMIRO, M. (1917), «Historia de España y África por En-Nuguairi», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino,* núm. 3, tomo VII, pp. 190-198.

HITTI, P. (1915), *Origins of the Islamic State,* Nueva York.

JAMES, D. (2009), *Early Islamic Spain. The History of Ibn al-Qutiya,* Londres.

LAGARDÈRE, V. (1995), *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Miyar d'al-Wancharisi*, Madrid.

LÉVI-PROVENÇAL, E. (1954), «Un nouveau récit de la conquete de l'Afrique du Nord par les arabes», *Arabica,* núm. I, pp. 17-43.

MACHADO, O. A. (1944), «La historia de los godos según Ibn Jaldun», *Cuadernos de Historia de España,* núm. 1-2, pp. 139-155.

— (1946), «Historia de los árabes de España, por Ibn Jaldun», *Cuadernos de Historia de España,* núm. IV, pp. 136-153.

MAÍLLO SALGADO, F. (1986), *Ibn al-Kardabus. Historia de al-Andalus,* Madrid.

— (2007), *Ibn Yubayr. A través del Oriente (rihla),* Madrid.

MOLINA LÓPEZ, E. (1972), «La cora de Tudmir según al-Uzri (s. XI). Aportaciones al estudio geográfico-descriptivo del SE. Peninsular», *Cuadernos de Historia del Islam,* núm. 4, serie 3, pp. 13-97.

SECO DE LUCENA, L. (1974), *Ibn Hazm. Naqt al-arus,* Valencia.

SERRANO, D. (1998), *Mazahib al-hukkam fi nawazil al-ahkam (La actuación de los jueces en los procesos judiciales),* Madrid.

Fuentes no árabes

ALDANA GARCÍA, M.ª J. (1998), *Obras completas de San Eulogio. Introducción, traducción y notas,* Córdoba.

BELL, H. I. (1911), «Translations of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum. Part I», *Der Islam,* núm. 2, pp. 269-283.

CATALÁN, D., y DE ANDRÉS, M.ª S. (1975), *Crónica del moro Rasis,* Madrid.

CORONEL RAMOS, M. A. (2011), *Crónica mozárabe,* Valencia.

DAVIS, R. (2007), *The Lives of the Eight-Century Popes (Liber Pontificalis),* Liverpool.

DEL CERRO CALDERÓN, G., y PALACIOS ROYÁN, P. (1997), *Epistolario de Álvaro de Córdoba,* Córdoba.

DELGADO LEÓN, F. (1996), *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam. El Indiculus luminosus,* Córdoba.

DUCHESNE, L. (1981), *Liber pontificalis,* edición de L. DUCHESNE (1866-1892), 2 vols. (reed. facsímil, 3 vols., París).

FERNÁNDEZ VALVERDE, J. (1989), *Historia de los hechos de España,* Madrid. JIMÉNEZ DE RADA (m. 1247), *De rebus Hispanie,* edición de J. FERNÁNDEZ VALVERDE, Brepols, 1987.

GIL, J. (1973), *Corpus scriptorum muzarabicorum,* 2 vols., Madrid.

GIL, J., y otros (1985), *Crónicas asturianas,* Oviedo.

GONZÁLEZ MUÑOZ, F. (2000), *La chronica gothorum pseudo-isidoriana (ms. París BN 6113),* La Coruña.

GUNDLACH, W. (1892), *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae Merovingici et Karolini aevi, I,* Berlín.

HERRERA ROLDÁN, P. (2005), *Obras completas. San Eulogio de Córdoba,* Madrid.

— (2006), *Pablo Diácono. Historia de los longobardos,* Cádiz.

LE CO>, R. (1992), *Jean Damascène. Écrits sur l'Islam,* París.

LÓPEZ PEREIRA, J. E. (2009), *Continuatio isidoriana hispana. Crónica mozárabe de 754,* León.

MACLER, F. (1904), *Histoire d'Héraclius par l'évèque Sebeos,* París.

MANGAS, J., y otros (1984), *Textos y documentos de Historia Antigua, Media y Moderna hasta el siglo XVII*, Barcelona.

MARTÍN, J. C. (2006), «Los Chronica Byzantia-Arabica. Contribución a la discusión sobre su autoría y datación, y traducción anotada», *E-Spania,* núm. 1, http://e-spania.revues.org/329.

MASCHERPA, E. (1991), *Vita e lettere di San Bonifacio,* Noci (Bari).

PALACIOS ROYÁN, J. (1998), *Apologético del abad Sansón,* Madrid.

RUIZ, A. S. (1959), *Obras completas de San Eulogio,* edición bilingüe, Córdoba.

VIVES, J. (1963), *Concilios visigóticos e hispanorromanos,* Barcelona-Madrid.

Referencias bibliográficas

ABÓS SANTABÁRBARA, A. L. (2003), *La historia que nos enseñaron (1939-1975),* Madrid.

ACIÉN ALMANSA, M. (1999), «Poblamiento indígena en al-Andalus e indicios del primer poblamiento andalusí», *Al-Qantara,* núm. XX, pp. 47-64.

— (2009), «Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus», *Studia Historica. Historia Medieval,* núm. 27, pp. 23-36.

ACOSTA SÁNCHEZ, J. (1979), *Historia y cultura del pueblo andaluz,* Barcelona.

AGUADÉ, J. (1991), «Vida y obra de Abd al-Malik b. Habib», en IBN HABIB, *Kitab al-Ta'rij,* edición de J. AGUADÉ, Madrid, pp. 15-108.

AILLET, C. (2010), *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsula Ibérique (IXe-XIIe siècle),* Madrid.

ALBUM, S., y GOODWIN, T. (2002), *Sylloge of Islamic Coins in the Ashmolean Museum. The Prereform Coinage of the Early Islamic Period,* Oxford.

ALMAGRO, M., y otros (2002), *Qusayr Amra. Residencia y baños Omeyas en el desierto de Jordania,* Granada.

ALVARADO PLANAS, J. (2011), «La aplicación del derecho en el año 700», *Zona Arqueológica,* núm. 15, *711, Arqueología entre dos mundos,* I, pp. 81-91.

ÁLVAREZ JUNCO, J. (2001), *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid.

AL-AMIN, I. (1991), *Al-arab lam yagzu al-Andalus. Ru'ya ta'rijiyya mujtalifa,* Londres.

ARCE, J. (2011), *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711),* Madrid.

BACHARACH, J. L. (2010), «Signs of Sovereignty: the Shahada, Qur'anic Verses and the Coinage of Abd al-Malik», *Muqarnas,* núm. 27, pp. 1-30.

BALAGUER PRUNES, A. M. (1976), *Las emisiones transicionales árabe-musulmanas de Hispania,* Barcelona.

— (1988), «Las emisiones transicionales árabe-musulmanas de Al-Andalus. Nueva síntesis», *I Jarique de Estudios Numismáticos Hispano-Árabes,* Zaragoza, pp. 11-28.

BARCELÓ, M. (1970), «Some commentaries on the Earliest Muslim Invasion of Spain», *Islamic Studies,* núm. IX-2, pp. 183-190.

— (1971-1972), «Sobre algunos *fulus* contemporáneos de la conquista árabe-musulmana», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona,* núm. XXXIV, pp. 33-42.

— (1977), «Un fals de yihad encunyat a Tanya probablement abans 92-711», *Acta Numismatica,* núm. VII, pp. 187-189.

— (2010), *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el Estado omeya en al-Andalus,* Valencia.

BARBERO, A., y VIGIL, M. (1965), «Sobre los orígenes sociales de la reconquista: cántabros y vascones desde fines del Imperio romano hasta la invasión musulmana», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* núm. CLVI/2, pp. 271-339.

— (1986), *La formación del feudalismo en la península Ibérica,* 4.ª ed., Barcelona.

BARRIENDOS VALLVÉ, M. (2006), «La climatología histórica en el contexto universitario español», *Pedralbes,* núm. 26, pp. 41-63.

BATES, M. L. (1992), «The Coinage of Spain Under the Umayyad Caliphs of the East», *III Jarique de Numismática Hispano-Árabe,* Madrid, pp. 271-289.

BECKER, C. H., y ROSENTAL, F. (1960), «Al-Baladhuri», *Encyclopaedia of Islam,* 13 vols., Leiden, vol. I, pp. 971-972.

BELL, R., y WATT, W. M. (1987), *Introducción al Corán,* Madrid.

BERNABÉ PONS, L. F. (2011), «Tariq ibn Ziyad y el sello indeleble de la conquista», en R. G. KHOURY y otros (eds.), *Legendaria medievalia,* Córdoba, pp. 111-125.

BESGA MARROQUÍN, A. (2000), *Orígenes hispanogodos del reino de Asturias,* Oviedo.

— (2003), «Consideraciones sobre el fin del reino visigodo de Toledo», *Letras de Deusto,* núm. 98, vol. 33, pp. 9-33.

BLAIR, S. S. (1998), *Islamic inscriptions,* Edimburgo.

BOBZIN, H. (2004), *Mahoma,* s. l.

BOIDARD BOISSON, C. (2006), «La relación entre la realidad histórica y la creación literaria argelina: el caso de *La prise de Gibraltar* de Rachid Boudjedra», en M. BRUÑA (ed.), *La cultura del otro: español en Francia, francés en España,* Sevilla, pp. 373-381.

BONNASSIE, P. (2001), «La época de los visigodos», en P. BONNASSIE y otros, *Las Españas medievales,* Barcelona, pp. 9-48.

BRAMÓN, D. (2001), «Disparates sobre el Islam en España», http://www.webislam.com/articulos/18741-dispatares_sobre_el_islam_en_espana.html.

BRAVO LÓPEZ, F. (2009), «Islamofobia y antimusulmanismo en España. El caso de César Vidal», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos,* núm. 8.

— (2012), *En casa ajena: bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia,* Barcelona.

BREA BALSERA, A. (2005), «Conjeturas sobre el moro Musa», *Mercurio,* enero, p. 13.

BRONISCH, A. P. (2006), *Reconquista y guerra santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigogos hasta comienzos del siglo XII,* Granada.

BRUNSCHVIG, R. (1975), «Ibn Abd al-Hakam et la conquête de l'Afrique du Nord par les arabes», *Al-Andalus,* núm. 40-1, pp. 129-179.

CAHEN, C. (1986), *El Islam (I). Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano,* 10.ª ed., Madrid.

CALVO CAPILLA, S. (2007), «Las primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711- 170/785)», *Al-Qantara*, núm. 28-1, pp. 143-179.

— (2011a), «El arte de los reinos de taifas: tradición y ruptura», *Anales de Historia del Arte,* volumen extraordinario (2), pp. 69-92.

— (2011b), «Les premières mosquées et la transformation des sanctuaires wisigothiques (92H/711-170H/785)», *Mélanges de la Casa de Velázquez,* núm. 41-2, pp. 131-163.

CAMINO MAYOR, J., y otros (2010), «En las postrimeras montañas contra el sol poniente. Las clausuras de la Cordillera Cantábrica frente a la invasión islámica», en J. I. RUIZ DE LA PEÑA y J. CAMINO MAYOR, *La Carisa y la Mesa. Causas políticas y militares del origen del reino de Asturias,* Oviedo, pp. 2-29.

CANARD, M. (1965), «L'expansion arabe: le problème militaire», *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo. XII Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo,* 2 vols., Spoleto, vol. I, pp. 37-63.

CANTO GARCÍA, A. (2011), «Las monedas de la conquista», *Zona Arqueológica,* núm. 15, *711, Arqueología entre dos mundos,* I, pp. 132-143.

CANTO GARCÍA, A., e IBRAHIM, T. (2004), *Moneda andalusí. La colección del Museo Casa de la Moneda,* Madrid.

CAÑIZARES LLOVERA, A. (2008), *El esplendor visigótico, momento clave en la edificación de España y para su futuro,* Madrid.

CARDELLE DE HARTMANN, C. (1999), «The Textual Transmisión of the Mozarabic Chronicle of 754», *Early Medieval Europe,* núm. 8-1, pp. 13-29.

CARDINI, F. (1992), *Finestra a levante: pellegrinaggi e testimonianze di uno studioso italiano nel Vicino Oriente,* Rimini.

CARMONA, A. (1992), «Una cuarta versión de la capitulación de Tudmir», *Sharq al-Andalus,* núm. 9, pp. 11-17.

— (2004), «Ibn Hisam al-Azdi, Abu-l-Walid», *Biblioteca de Al-Andalus,* III, Almería, pp. 459-462.

CARVAJAL, J. C. (2013), «Islamicization or Islamicizations? Expansion of Islam and social practice in the Vega of Granada (south-east Spain)», *World Archaeology,* pp. 57-71.

CASAL, M.ª T., y otros (2005), «Aproximación al estudio de la cerámica emiral del arrabal de Chaqunda (Qurtuba, Córdoba)», *Arqueología y Territorio Medieval,* núm. 12-2, pp. 189-235.

CHALMETA GENDRÓN, P. (1975), «Concesiones territoriales en al-Andalus (hasta la llegada de los almorávides)», *Cuadernos de Historia,* núm. VI, pp. 1-90.

— (1994), *Invasión e islamización. La conquista de Hispania y la formación de al-Andalus,* Madrid.

— (2006), «Historiografía hispana y arabismo, biografía de una distorsión», *Hesperia. Culturas del Mediterráneo,* núm. 5, pp. 195-218.

— (2010), *El zoco medieval. Contribución al estudio de la historia del mercado,* Almería.

CHARNAY, J.-P. (1971), reseña de I. OLAGÜE, *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne, Archives des Sciences Sociales des Religions,* núm. 32-1, pp. 250-251.

CHIC GARCÍA, G. (1979-1980), «Lacca», *Habis,* núm. 10, pp. 255-276.

CHRAIBI, D. (1994), *Nacimiento al alba,* Madrid.

CLARKE, N. (2011), «Medieval Arabic Accounts of the conquest of Cordoba: Creating a narrative for a provincial capital», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* núm. 74-1, pp. 41-57.

— (2012), *The Muslim Conquest of Iberia. Medieval Arabic Narratives,* Londres.

COLLINS, R. (1991), *La conquista árabe (710-797),* Barcelona.

CORELL, J. (1996), *Inscripcions romanes d'Edeta i el seu territori,* Valencia.

CORTÉS PEÑA, A. L. (1994), «El último nacionalismo. Andalucía y su historia», *Manuscrits,* núm. 12, pp. 213-243.

— (2001), «Nacionalismo/regionalismo andaluz, ¿una invención de laboratorio?», *Historia Social,* núm. 40, pp. 137-151.

CUENCA TORIBIO, J. M. (1982), *Andalucía, historia de un pueblo (… a.C.-1982),* Madrid.

DAKIR, R. (2012), «Tariq entre la realidad y la ficción», *Hesperia, Culturas del Mediterráneo,* núm. 16, pp. 205-215.

DE AYALA MARTÍNEZ, C. (2008), *Sacerdocio y reino en la España altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*, Madrid.

— (2012), «La memoria del 711 en la historiografía cristiana medieval y actual», *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la historia de España,* Córdoba, pp. 343-378.

DE MIGUEL IBÁÑEZ, M.ª P. (2007), «La *maqbara* de la Plaza del Castillo (Pamplona, Navarra): avance del estudio osteoarqueológico», en Ph. SÉNAC (coord.), *Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (VIe-XIe siècles): la transition,* París, pp. 183-197.

DE PALOL, P. (1986), «Las excavaciones del conjunto de El Bovalar, Serós (Segria, Lérida) y el reino de Akhila», *Antigüedad y Cristianismo,* núm. III, pp. 513-525.

DE PRÈMARE, A.-L. (2010), *Aux origines du Coran, questions d'hier, approches d'aujourd'hui,* París.

DEL OLMO GARRUDO, A. M.ª (1997), «*Liberación Andaluza*: un proyecto musulmán para Andalucía», *Awraq*, núm. XVIII, pp. 151-170.

DÉROCHE, F. (2006), «The Written Transmision», en A. RIPPIN (ed.), *The Blackwell Companion to the Qur'an,* pp. 172-186.

— (2009), *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus,* Leiden.

DIADIÉ, I., y PIMENTEL, M. (2004), *Los otros españoles. Los manuscritos de Tombuctú: andalusíes en el Níger,* Madrid.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1986), «Noticias históricas en dos himnos litúrgicos visigodos», *Antigüedad y Cristianismo,* núm. III, pp. 443-456.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C., y BENEDICTO CEINOS, I. (1970), «Los textos antimahometanos más antiguos en códices españoles», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge,* núm. 37, pp. 149-168.

DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. (2000), «The Theoretical strength and Practical Weakness of the Visigothic Monarchy of Toledo», en T. FRANS y J. NELSON (eds.), *Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages,* Leiden, pp. 59-93.

— (2011), «El reino visigodo en vísperas de 711: sistema político y administración», *Zona Arqueológica,* núm. 15, *711, Arqueología entre dos mundos,* núm. I, pp. 31-40.

DOMENÉ SÁNCHEZ, D. (2011), *Año 711. La invasión musulmana de Hispania,* Madrid.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. (1983), *Andalucía ayer y hoy,* Barcelona.

DONNER, F. M. (1986), «The Formation of the Islamic State», *Journal of the American Oriental Society,* núm. 106-2, pp. 283- 296.

DOZY, R. (1878), *Investigaciones acerca de la historia y de la literatura de España durante la Edad Media,* 2 vols., Pamplona (reed. facsímil, 2001).

DURI, A. A. (1983), *The Rise of Historical Writing Among the Arabs,* Princeton.

FANJUL, S. (2000), *Al-Andalus contra España. La forja del mito,* Madrid.

— (2012), *Al-Andalus, una imagen en la Historia,* Madrid.

FARO CARBALLA, J. A., y otros (2007), «La presencia musulmana en Pamplona», en Ph. SÉNAC (coord.), *Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (VIe-XIe siècles): la transition,* París,

pp. 97-138.

FATTAL, A. (1958), *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam,* Beirut.

FERNÁNDEZFÉLIX, A. (2003), *Cuestiones legales del islam temprano: la Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí,* Madrid.

FERRANDO, I. (2001), *Introducción a la historia de la lengua árabe. Nuevas perspectivas,* Zaragoza.

FIERRO, M. (1987), «Ibn Yunus, fuente de Ibn al-Faradi», en *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M. con motivo de su LXX aniversario,* 2 vols., Granada, vol. I, pp. 297-313.

— (1989), «La obra histórica de Ibn al-Quiyya», *Al-Qanara,* núm. X-2, pp. 485-512.

— (2004), «La política religiosa de Abd al-Rahman III (r. 300/912-350/961)», *Al-Qantara*, núm. XXV-1, pp. 119-156.

— (2006), «La historia islámica de la península Ibérica», *Revista de Libros*, núm. 109, enero.

— (2008), «Las huellas del Islam a debate», en F. ROLDÁN y M.ª M. DELGADO (eds.), *Las huellas del Islam,* Huelva, pp. 75-96.

— (2009), «Al-Andalus en el pensamiento fascista. *La revolución islámica en Occidente* de Ignacio Olagüe», en M. MARÍN (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste, siglos XVII-XXI,* Madrid, pp. 325-349.

FLORI, J. (2010), *El islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval,* Madrid.

FOSS, C. (2008), *Arab-Byzantine Coins. An Introduction, with a Catalogue of the Dumbarton Oaks Collection,* Washington.

FROCHOSO SÁNCHEZ, R. (2001), *Los feluses de al-Andalus,* Madrid.

— (2009), *El dirham andalusí en el emirato de Córdoba,* Madrid.

GARAUDY, R. (1987), *El Islam en Occidente: Córdoba, capital del pensamiento unitario,* Madrid.

GARCÍA-ARENAL, M. (2007), «La conquista islámica y el uso político de la historia», *Revista de Libros,* núm. 123, pp. 6-8.

GARCÍA-BARBERENA, M., y otros (2011), «Las necrópolis pamplonesas del 700», *Zona Arqueológica,* núm. 15, *711, Arqueología entre dos mundos,* núm. I, pp. 295-312.

GARCÍA CÁRCEL, R. (1977), «La historiografía sobre los moriscos españoles. Aproximación a un estado de la cuestión», *Estudis. Revista de Historia Moderna,* núm. 6, pp. 71-100.

— (2011), *La herencia del pasado. Las memorias históricas de España,* Barcelona.

GARCÍA FITZ, F. (2010), *La Reconquista,* Granada.

GARCÍA GALLARDO, P. (1973), «Románico heresiarca», *Boletín de la Institución Fernán González,* núm. 181, pp. 800-806.

GARCÍA IGLESIAS, L. (1978), *Los judíos en la España Antigua,* Madrid.

GARCÍA MORENO, L. A. (1975), *El fin del reino visigodo de Toledo. Decadencia y catástrofe. Una contribución a su crítica,* Madrid.

— (1989), *Historia de España visigoda,* Madrid.

— (1997), «Covadonga, realidad y leyenda», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* núm. 194, pp. 353-380.

— (2005), «Literatura antimusulmana de tradición bizantina entre los mozárabes», *Hispania Sacra,* núm. 7-45.

— (2010), «Fuentes no islámicas de la invasión y conquista de España por el Imperio árabe-islámico», *Del Nilo al Ebro. Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica,* Madrid, pp. 181-207.

— (2011a), «De Witiza a Rodrigo. Las fuentes literarias», *Zona Arqueológica,* núm. 15, *711, Arqueología entre dos mundos,* núm. I, pp. 15-27.

— (2011b), «Unos años que cambiaron el mundo», en L. A. GARCÍA MORENO y otros, *711, Arqueología e Historia entre dos mundos,* Alcalá de Henares, pp. 21-45.

GARCÍA PÉREZ, G. (1994), «Covadonga, un mito nacionalista católico de origen griego», *El Basilisco,* núm. 17, pp. 81-94.

GARCÍA SANJUÁN, A. (2002), *Hasta que Dios herede la Tierra. Los bienes habices en al-Andalus (siglos X al XV),* Sevilla.

— (2003), «El significado geográfico del topónimo al-Andalus en las fuentes árabes», *Anuario de Estudios Medievales,* núm. 33/1, pp. 3-36.

— (2004), «Las causas de la conquista islámica de la península Ibérica según las crónicas medievales», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* núm. 53, pp. 101-127.

— (2005), «La aportación de Claudio Sánchez Albornoz a los estudios andalusíes», *Revista de Historiografía,* núm. 2/II, pp. 143-153.

— (2006), reseña de E. GONZÁLEZ FERRÍN, *Historia general de al-Andalus, Medievalismo,* núm. 16, pp. 327-332.

— (2008), «Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico», en F. GARCÍA FITZ y M. FIERRO (eds.), *El enemigo vencido. Formas de sumisión del enemigo (Seminario Internacional, Madrid, 2005),* Madrid, pp. 61-111.

— (2011), «Debate en torno a un episodio clave. Interpretaciones encontradas sobre la conquista islámica», *Andalucía en la Historia,* núm. 31, pp. 32-35.

— (2012), «Al-Andalus en la historiografía del nacionalismo españolista (siglos XIX-XXI). Entre la España musulmana y la Reconquista», D. MELO CARRASCO y F. VIDAL CASTRO (eds.), *A 1300 años de la conquista de al-Andalus (711-2011): historia, cultura y legado del Islam en la península Ibérica,* Coquimbo (Chile), pp. 65-104.

GIL, J. (1978-1979), «Judíos y cristianos en Hispania (s. VIII-IX)», *Hispania Sacra,* núm. 31, pp. 9-88.

GIL BENUMEYA, R. (1943), *Marruecos andaluz,* 2.ª ed., Madrid.

— (1964), *España dentro de lo árabe,* Madrid.

GLICK, T. F. (1991), *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250),* Madrid.

— (2001-2002), «El poder de un paradigma», *Revista d'Història Medieval,* núm. 12, pp. 273-278.

GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (2012), «Presencia y ausencia del año 711 en la Andalucía contemporánea. Discursividades narrativas del "mito bueno" de al-Andalus», en M. FIERRO y otros (eds.), *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la historia de España,* Córdoba, pp. 379-403.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., y FERNÁNDEZ MATALLANA, F. (2010), «Mula, el final de una ciudad de la cora de Tudmîr», *Pyrenae,* núm. 41-2, pp. 81-119.

GONZÁLEZ FERRÍN, E. (2004), «La alegoría andalusí de Blas Infante», en *La casa de Blas Infante en Coria del Río,* Sevilla, pp. 143-153.

— (2006), *Historia general de al-Andalus. Europa entre Oriente y Occidente,* Córdoba.

— (2009), «Al-Andalus: del mito asumido al Renacimiento», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* núm. 58, pp. 383-405.

— (2010a), «El islam: encuadre histórico», en J. J. TAMAYO (ed.), *Judaísmo, Cristianismo e Islam: tres religiones en diálogo,* Madrid, pp. 171-190.

— (2010b), «Al-Andalus: Europa entre Oriente y Occidente», en J. J. TAMAYO (ed.), *Judaísmo, Cristianismo e Islam: tres religiones en diálogo,* Madrid, pp. 191-230.

— (2011a), *Al-Andalus: Europe entre Orient et Occident,* Córdoba.

— (2011b), «Historiología del Islam y al-Andalus, entre el post-orientalismo y la Historia Oficial», *Imago Crítica,* núm. 3, pp. 57-73.

— (2012a), «711-2011: Al-Andalus revisitado», en D. MELO CARRASCO y F. VIDAL CASTRO (eds.), *A 1300 años de la conquista de al-Andalus: Historia, cultura y legado del Islam en la península Ibérica,* Santiago de Chile, pp. 105-133.

— (2012b), «711: historiología de una conquista», en *Al-Andalus y el mundo árabe (711-2011): visiones desde el arabismo,* Granada, pp. 67-90.

GONZÁLEZ MUÑOZ, F. (2008), «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana en los textos latinos de los mozárabes del siglo IX», en C. AILLET y otros (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII),* Madrid, pp. 9-31.

GOYTISOLO, J. (2007), *Contra las sagradas formas,* Barcelona.

GUICHARD, P. (1974), «Les arabes ont bien envahi l'Espagne. Les structures sociales de l'Espagne musulmane», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations,* núm. 6, pp. 1483-1513.

— (1987), «Los árabes sí que invadieron España. Las estructuras sociales de la España musulmana», en P. GUICHARD, *Estudios sobre historia medieval,* Valencia, pp. 27-71.

— (1999), «A propos de l'identité andalouse: quelques éléments pour un débat», *Arabica,* núm. XLVI/1, pp. 97-110.

— (2001), «El nacimiento del Islam andalusí (siglo VIII-inicios del siglo X)», en P. BONNASSIE y otros, *Las Españas medievales,* Barcelona, pp. 49-84.

— (2002), *De la expansión árabe a la Reconquista. Esplendor y fragilidad de al-Andalus,* Granada.

— (2005), «La conquête arabe de l'Espagne au miroir des textes», *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales,* núm. 28, pp. 377-389.

GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J. A. (2011), «Fortificaciones visigodas y conquista islámica del Norte hispano (c. 711)», *Zona Arqueológica,* núm. 15, *711, Arqueología entre dos mundos,* I, pp. 337-352.

GUTIÉRREZ LLORET, S. (2011a), «El reconocimiento arqueológico de la islamización. Una mirada desde al-Andalus», *Zona Arqueológica,* núm. 15, *711, Arqueología entre dos mundos,* I, pp. 191-210.

— (2011b), «El Tolmo de Minateda en torno a 711», *Zona Arqueológica,* núm. 15, *711, Arqueología entre dos mundos,* I, pp. 355-372.

— (2012), «La Arqueología en la historia del temprano al-Andalus: espacios sociales, cerámica e islamización», en Ph. SÉNAC (ed.), *Villa 4. Histoire et Archéologie de l'Occident musulman (VIIe-XVe siècle): Al-Andalus, Maghreb, Sicilie,* Toulouse, pp. 33-66.

HEIDEMANN, S. (2010), «The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery», en A. NEUWIRTH y otros (eds.), *The Quran in Context Historical and Literary Investigations into the Quranic Milieu,* Leiden, pp. 149-195.

HERNÁNDEZ BERMEJO, J. E., y GARCÍA SÁNCHEZ, E. (2009), «Tulips: An Ornamental Crop in the Andalusian Middle Ages», *Economic Botany,* núm. 63-1, pp. 60-66.

HERRERA ROLDÁN, P. (1995), «Propaganda anti-islámica en la Córdoba del siglo IX: la *Historia del falso profeta Mahoma*», en M. PÉREZ GONZÁLEZ (ed.), *I Congreso Nacional de Latín Medieval (León, 1-4 diciembre 1993),* León, pp. 279-284.

HERRERO SOTO, O. (2010), «La arenga de Tariq ibn Ziyad: un ejemplo de creación retórica en la historiografía árabe», *Talia Dixit,* núm. 5, pp. 45-74.

— (2012a), «Recordando el 711: la memoria de la conquista de al-Andalus en el mundo actual. Representaciones y controversias», en *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la historia de España,* Córdoba, pp. 405-427.

— (2012b), «Tariq b. Ziyad, las distintas visiones de un conquistador beréber según las fuentes medievales», en M. Meouak (ed.), *Biografías magrebíes. Identidades y grupos religiosos, sociales y políticos en el Magreb medieval,* Madrid, pp. 141-185.

HOLGADO CRISTETO, B. (2012), «Al-Andalus y los musulmanes en los manuales escolares franquistas», *Al-Andalus y el mundo árabe (711-2011): visiones desde el arabismo,* Granada, pp. 133-148.

HOWARD-JOHNSTON, J. (2010), *Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century,* Oxford.

HOYLAND, R. G. (1997a), *Seeing Islam as Others Saw it. A Survey and Evaluation of the Christian, Jewish and Zoroastrian writings on Early Islam,* Princeton.

— (1997b), «The Content ant Context of Early Arabic inscriptions», *Jerusalem Studies on Arabic and Islam,* núm. 21, pp. 77-102.

— (2001), *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam,* Londres-Nueva York.

— (2006), «New Documentary Texts and the Early Islamic State», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* núm. 69-3, pp. 395-416.

IBRAHIM, T. (1999), «Un precinto a nombre de Anbasa ibn Suhaym al-Kalbi, gobernador de al-Andalus, 103-107/721-725», *Al-Qantara*, núm. 20-1, pp. 191-194.

— (2011), «Nuevos documentos sobre la conquista omeya de Hispania. Los precintos de plomo», *Zona Arqueológica,* núm. 15, *711, Arqueología entre dos mundos,* I, pp. 147-161.

IMBERT, F. (2000), «Le Coran dans les graffiti des deux premiers siècles de l'hégire», *Arabica,* núm. 47, pp. 381-390.

— (2011), «L'Islam des pierres: l'expression de la foi dans les graffiti arabes des premiers siècles», *Revue des Mondes Musulmanes et de la Méditerranée,* núm. 219, pp. 55-77.

INFANTE, B. (1979), *La verdad sobre el complot de Tablada y el Estado libre de Andalucía,* Granada.

ISLA FREZ, A. (2001), «Los fugitivos y el título sobre ellos del *Liber Iudicum*», *Arqueología y Territorio Medieval,* núm. 8, pp. 113-124.

— (2002), «Los astures: el *populus* y la *populatio*», en *La época de la monarquía asturiana. Actas del Simposio celebrado en Covadonga (8-10 octubre 2001),* Oviedo, pp. 17-42.

JOHNS, J. (2003), «Archaeology and the History of Early Islam. The first seventy years», *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* núm. 46-4, pp. 411-436.

JONES, A. (1998), «The Dotting of A Script and the Dating of An Era: The Strange Neglect of PERF 558», *Islamic Culture,* núm. LXXII-4, pp. 95-103.

JUAN, E., y PASTOR, I. (1989), «Los visigodos en Valencia. Pla de Nadal. ¿Una villa áulica?», *Boletín de Arqueología Medieval,* núm. 3, pp. 137-179.

KAEGI, W. E. (1969), «Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest», *Church History,* núm 38-2, pp. 139-149.

— (2010), *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa,* Cambridge.

KENNEDY, H. (2007), *Las grandes conquistas árabes,* Barcelona.

KHOURY, R. G. (1975), «L'importance d'Ibn Lahia et de son papyrus conservé a Heidelberg dans la tradition musulmane du deuxième siècle de l'hégire», *Arabica,* núm. 22, pp. 6-14.

— (1981), «Al-Layth b. Sad (94/713-175/791), grand maître et mécène de l'Egypte, vu à travers quelques documents islamiques anciens», *Journal of Near Eastern Studies,* núm. 40-3, pp. 189-202.

KING, P. D. (1981), *Derecho y sociedad en el reino visigodo,* Madrid.

LAFUENTE, M. (1850-1867), *Historia general de España,* 29 vols., Madrid.

LE TPURNEAU, R. (1970), reseña de I. OLAGÜE, *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée,* núm. 8-1, pp. 193-195.

LEDER, S. (2002), «Al-Wakidi>», *The Encyclopaedia of Islam,* 13 vols., Leiden, vol. XI, pp. 101-103.

LÉVI-PROVENÇAL, E. (1950), *España musulmana hasta la caída del califato (711-1031 d. J. C.), Historia de España Menéndez Pidal,* vol. IV, Madrid.

LÉVI-PROVENÇAL, E., y PELLAT, Ch. (1991), «Al-Makkari», en *The Encyclopaedia of Islam,* 13 vols., Leiden, vol. VI, pp. 187-188.

LEWIS, B. (1990), *El lenguaje político del Islam,* Madrid.

LINEHAN, P. (2011), *Historia e historiadores de la España Medieval,* Salamanca.

LINERO LOBATO, M., y RUIZ ROMERO, M. (1995), «Síntesis de al-Andalus en Blas Infante», en *Actas del VI Congreso sobre el Andalucismo Histórico,* Sevilla, pp. 201-216.

LIROLA, J. (1993), *El poder naval de al-Andalus en la época del Califato Omeya,* Granada.

LLOBREGAT, E. (1973), *Teodomiro de Oriola, su vida y su obra,* Alicante.

LOMAX, D. W. (1984), *La Reconquista,* Barcelona.

LÓPEZ PEREIRA, J. E. (1980), *Estudio crítico sobre la crónica mozárabe de 754,* Zaragoza.

— (1986), «La cultura del mundo árabe en textos latinos hispanos del siglo VIII», en A. SIDARUS (ed.), *Islao e Arabismo na Península Ibérica. Actas do XI Congresso da Uniao Europeia de Arabistas e Islamólogos (Évora, Faro, Silves 1982),* Évora, pp. 253-271.

LORING, M.ª I., y otros (2007), *La Hispania tardorromana y visigoda, siglos V-VIII*, Madrid.

LUQUE RUIZ, E. (1972), «Batalla de Poitiers», *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes,* núm. 92, pp. 6-59.

MAÍLLO SALGADO, F. (2002), «El Reino de Asturias desde la perspectiva de las fuentes árabes», en *La época de la monarquía asturiana. Actas del Simposio celebrado en Covadonga (8-10 octubre 2001),* Oviedo, pp. 229-249.

— (2008), *De historiografía árabe,* Madrid.

— (2010), «De los musulmanes en Asturias en el alto medievo: inciertos pactos, efímera presencia», en J. I. RUIZ DE LA PEÑA y J. CAMINO MAYOR (eds.), *La Carisa y La Mesa. Causas políticas y militares del origen del reino de Asturias,* Oviedo, pp. 165-211.

— (2011), *Acerca de la conquista árabe de Hispania. Imprecisiones, equívocos y patrañas,* Gijón.

MAKKI, M. A. (1957), «Egipto y los orígenes de la historiografía árabe-española. Contribución al estudio de las primeras fuentes de historia hispanomusulmana», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid,* núm. V, pp. 157-248.

— (1968), *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe,* Madrid.

MALPICA CUELLO, A. (1995), «Estudio preliminar», en P. GUICHARD, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente,* Granada.

MANZANO MORENO, E. (1997), «El medio cordobés y la elaboración cronística en al-Andalus bajo la dinastía de los Omeyas», en M.ª I. LORING (ed.), *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al Prof. Abilio Barbero de Aguilera,* Madrid, pp. 59-85.

— (1998a), «Árabes, beréberes y (*sic*) indígenas: al-Andalus en su primer período de formación», en M. BARCELÓ y P. TOUBERT (eds.), *«L'incastellamento». Actas de las reuniones de Girona (26-27 noviembre 1992) y de Roma (5-7 de mayo 1994),* Roma, pp. 157-177.

— (1998b), «El problema de la invasión musulmana y la formación del feudalismo: un debate distorsionado», en M.ª J. HIDALGO y otros (eds.), *«Romanización» y «Reconquista» en la península Ibérica: nuevas perspectivas,* Salamanca, pp. 339-354.

— (1999), «Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: una nueva interpretación», *Hispania,* vol. LIX/2, núm. 202, pp. 389-432.

— (2000a), «La construcción histórica del pasado nacional», en J. S. PÉREZ GARZÓN y otros, *La gestión de la memoria,* Barcelona, pp. 33-62.

— (2000b), «La conquista del 711: transformaciones y pervivencias», en L. Caballero y P. Mateo (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media,* Madrid, pp. 401-414.

— (2006), *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus,* Madrid.

— (2008), «Fuentes de información andalusí y temas preferentes en la historiografía sobre al-Andalus», en *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana. XVIII Semana de Estudios Medievales (Nájera, 30 julio-3 agosto 2007),* Logroño, pp. 99-112.

— (2011), «Algunas reflexiones sobre el 711», *Awraq*, núm. 3, pp. 3-20.

— (2012), «Al-Andalus: un balance crítico», en Ph. SÉNAC, *Villa 4. Histoire et archéologie de l'Occident musulman. Al-Andalus, Maghreb, Sicilie,* París, pp. 19-31.

MANZANO MORENO, E., y ACIÉN ALMANSA, M. (2010), «Crítica de las fuentes escritas andalusíes en relación con Asturias. Otros casos similares», en *Visigodos y Omeyas, VI. Asturias entre visigodos y mozárabes (8-10 septiembre 2010),* Archivo de vídeo: http://www.youtube.com/watch?v=4C7_QDLK148&list=PL3902EE671C565B88&index=12&feature=plpp_video.

MARICHAL, R., y SÉNAC, Ph. (2007), «Ruscino, un établissement musulman du VIIIe siècle», en Ph. SÉNAC (coord.), *Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (VIe-XIe siècles): la transition,* París, pp. 67-94.

MARÍN, M. (1981), «*Sahaba* et *tabiun* dans al-Andalus: histoire et légende», *Studia Islamica,* núm. 54, pp. 5-49.

— (1988), «Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961)», *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, I,* Madrid, pp. 23-182.

— (1990), «Los ulemas de al-Andalus y sus maestros orientales», *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, III,* Madrid, pp. 257-306.

MARTIN, G. (1984), «La chute royaume visigothique d'Espagne dans l'historiographie chrétienne des VIIIe et IX siècles», *Cahiers de Lingüistique Hispanique Médiévale,* núm. 9, pp. 210-233.

MARTÍN, J. C. (2010a), «*Chronica Byzantia-Arabica*», en C. CODOÑER (ed.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas de su literatura,* Salamanca, pp. 235-244.

— (2010b), «*Chronica Mvzarabica anni 754*», C. CODOÑER (ed.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas de su literatura,* Salamanca, pp. 244-251.

— (2011), «La cultura literaria latina en Hispania en el 700», *Zona Arqueológica* 15 (*711, Arqueología entre dos mundos),* núm. I, pp. 53-77.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P. (1992), *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea,* Málaga.

— (2012), «Al-Andalus y la prensa interárabe actual», en *Al-Andalus y el mundo árabe (711-2011): visiones desde el arabismo,* Granada, pp. 27-52.

MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.ª A. (2011a), «¿Por qué llegaron los árabes a la península Ibérica? Las causas de la conquista musulmana del 711», *Awraq*, núm. 3, pp. 21-36.

— (2011b), «Epigrafía funeraria en al-Andalus (siglos IX-XII)», *Mélanges de la Casa de Velázquez,* núm. 41-1, pp. 181-209.

MARTÍNEZ SHAW, C., y SÁNCHEZ MARTÍNEZ, M. (1980), «Antropología e Historia: hacia una necesaria relación interdisciplinar», *I Congreso Español de Antropología,* Barcelona, pp. 443-464.

MARTOS QUESADA, J. (2012a), «Las fuerzas militares musulmanas que entraron en la Península en 711», en *Al-Andalus y el mundo árabe (711-2011): visiones desde el arabismo,* Granada, pp. 245-258.

— (2012b), «Preliminar», en *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la historia de España,* Córdoba, pp. 337-341.

MCKENNA, S. (1938), *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom,* Washington.

MEDINA MOLERA, A. (1980), *Historia de Andalucía,* I, *De los orígenes al califato andalusí: salvajismos y barbarie, Tartessos, Imperialismos, revolución árabe e islámica,* Sevilla.

MERINO, L. (2006), «Conquista de al-Andalus en la novela marroquí y en los relatos árabes», *Mil Seiscientos Dieciséis,* núm. XII, pp. 85-94.

MILLET-GERARD. D. (1984), *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles,* París.

MOLÉNAT, J.-P. (2012), «La place des chrétiens dans la Cordue des Omeyyades, d'après leer églises (VIIIe-Xe siècles)», *Al-Qantara*, núm. 33-1, pp. 147-168.

MOLINA, L. (1989), «Los *Ajbar machmua* y la historiografía árabe sobre el período Omeya en al-Andalus», *Al-Qantara*, núm. X-2, pp. 513-542.

— (1990), «La *Takmila* de Ibn al-Abbar, fuente para la historia del siglo VIII», en M. DE EPALZA (ed.), *Ibn al-Abbar polític i escriptor àrab valencià (1119-1260),* Valencia, pp. 196-204.

— (1998), «Un relato de la conquista de al-Andalus», *Al-Qantara*, núm. XIX, pp. 39-65.

— (1999), «Los itinerarios de la conquista: el relato de Arib», *Al-Qantara*, núm. XX, pp. 27-45.

— (2006), «Técnicas de *amplificatio* en el *Muqtabis* de Ibn Hayyan», *Talia Dixit,* núm. 1, pp. 55-79.

— (2009), «El espíritu filológico. El arabismo y su relación con otras disciplinas», en M. MARÍN (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste, siglos XVII-XXI,* Madrid, pp. 247-262.

MONROE, J. T. (1975), reseña de I. OLAGÜE, *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne, International Journal of Middle East Studies,* núm. 6-3, pp. 347-348.

MONTENEGRO, J., y DEL CASTILLO, A. (1990-1991), «En torno a la conflictiva fecha de la batalla de Covadonga», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval,* núm. 8, pp. 7-18.

— (2002), «Pelayo y Covadonga, una revisión historiográfica», en *La época de la Monarquía Asturiana: Actas del Simposio celebrado en Covadonga (8-10 de octubre de 2001),* Oviedo, pp. 111-124.

— (2007), «La campaña de Muza en el Noroeste en el año 713 y la capitulación de Astorga», *Estudios de Historia de España,* núm. 9, pp. 11-27.

— (2012), «La invasión musulmana de la península Ibérica en el año 711 y la flota de Ifriqiya», *Anuario de Estudios Medievales,* núm. 42-2, pp. 755-769.

NOTH, A. (1984), «Some remarks on the Nationalization of conquered lands at the time of the Umayyads», en T. KHALIDI (ed.), *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East,* Beirut, pp. 223-228.

— (1994), *The Early Historical Arabic Tradition. A Source-Critical Study,* Princeton.

OCAÑA JIMÉNEZ, M. (1947), «La inscripción fundacional de la mezquita de Ibn Adabbas de Sevilla», *Al-Andalus,* núm. 12-1, pp. 145-150.

OLAGÜE, I. (1950-1951), *La decadencia española,* 4 vols., Madrid.

— (1969), *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne,* París.

— (1974), *La revolución islámica en Occidente,* Madrid.

— (2004), *La revolución islámica en Occidente,* Córdoba.

OLIVER PÉREZ, D. (1994), «Sarraceno: su etimología e historia», *Al-Qantara*, núm. XV, pp. 99-130.

— (2002), «De vuelta sobre el Ajbar Machmua: la historia de la conquista y de los valíes», *Anaquel de Estudios Árabes,* núm. 13, pp. 131-150.

OLMO ENCISO, L., y CASTRO PRIEGO, M. (2011), «La época visigoda a través de la arqueología», en L. A. GARCÍA MORENO y otros: *711, Arqueología e Historia entre dos mundos,* Alcalá de Henares, pp. 49-77.

ORY, S. (1990), «Aspects religieux des textes épigraphiques du début de l'Islam», *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée,* núm. 58-1, pp. 30-39.

PALENCIA-ROTH, M. (2012), «The 1961 Conference of the ISCSC: Notes and Summaries», *Comparative Civilizations Review,* núm. 66, pp. 106-142.

PARADELA, N. (2005), «¿Godos en Tombuctú? Riesgos y desvaríos de la historia ficción», *Revista de Libros,* núm. 98, febrero, pp. 22-23.

— (2011), «Al-Andalus: discursos y representaciones en la España actual», *Debats,* núm. 113, pp. 20-28.

PENELAS, M. (2008), «El Kitab Huruchiyuch y el "Texto mozárabe de historia universal" de Qayrawan. Contenido y filiación de dos crónicas árabes cristianas», en C. AILLET y otros (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII),* Madrid, pp. 135-157.

— (2009), «Modos de reutilización en la historiografía andalusí: el *Kitab al-masalik wa-l-mamalik de al-Bakri*», en P. TOUBERT y P. MORET (eds.), *Remploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques medievales (Xè-XIIè siècle),* Madrid, pp. 23-42.

PEÑARROJA TORREJÓN, L. (2007), *Cristianismo valenciano. De los orígenes al siglo XII,* Valencia.

PÉREZ GARCÍA, A. (2009), «Revisión histórica y sistemática de las primeras citas de quelonios del Cretácico español», *Revista Española de Paleontología,* núm. 24-1, pp. 93-104.

PÉREZ GARCÍA, A., y otros (2009), «Aportaciones de José Royo y Gómez al conocimiento de los dinosaurios en España», *Paleolusitana,* núm. 1, pp. 339-364.

PÉREZ GARZÓN, J. S. (2010), «Entre la historia y las memorias: poderes y usos sociales en juego», *Memoria histórica,* Madrid, pp. 23-69.

PINILLA, R. (1991), «El filólogo y tradicionista cordobés Qasim b. Asbag al-Bayyani (274?-340 h./862?-951). Algunas interrogantes sobre su vida y su obra», en *Homenaje al profesor J. Bosch Vilà,* 2 vols., Granada, vol. I, pp. 293-309.

PIRENNE, H. (1985), *Las ciudades de la Edad Media,* Madrid.

PLESSNER, M., y RIPPIN, A. (1993), «Mukatil b. Sulayman», en *Encyclopaedia of Islam,* 13 vols., Leiden, vol. VII, pp. 508-509.

PLIEGO VÁZQUEZ, R. (2001), «El dinar epigráfico latino acuñado en al-Andalus. Una reinterpretación a la luz de los nuevos hallazgos», *Numisma,* núm. 245, pp. 139-154.

— (2009), *La moneda visigoda,* 2 vols., Sevilla.

— (2011), «La moneda en el ocaso del reino godo de Hispania», *Zona Arqueológica,* núm. 15, *711, Arqueología entre dos mundos,* II, pp. 323-337.

PONS BOIGUES, F. (1898), *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles,* Madrid.

RACIONERO, L. (1985), *El Mediterráneo y los bárbaros del Norte,* Barcelona.

RAGIB, Y. (1996), «Les plus anciens papyrus arabes», *Annales Islamologiques,* núm. 30, pp. 1-12.

RIDAO, J. M.ª (2000), *Contra la Historia,* Barcelona.

RÍOS SALOMA, M. F. (2011), *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX),* Madrid.

RODRÍGUEZ PÉREZ, R., y otros (2011), «Excavaciones arqueológicas en Córdoba. Nuevos hallazgos numismáticos en el arrabal emiral de Chaqunda (C/Gitanos 8)», en *Actas XIV Congreso Nacional de Numismática. Ars Metallica: monedas y medallas,* Madrid, pp. 779-794.

RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, J. (2008), *Historia de la literatura fascista española,* 2 vols., Madrid.

ROMERO, A., y otros (2009), «Mutilación dentaria en la necrópolis islámica de Plaza del Castillo (siglo VIII dC) de Pamplona (Navarra)», *Revista Española de Antropología Física,* núm. 29, pp. 1-14.

ROSENTHAL, F. (1971), «Ibn Abd al-Hakam», en *Encyclopaedia of Islam,* 13 vols., Leiden, vol. III, pp. 674-675.

ROTH, N. (1976), «The Jews and the Muslim conquest of Spain», *Jewish Social Studies,* núm. 38-2, pp. 145-158.

— (1994), *Jews, Visigoths & Muslims in Medieval Spain. Cooperation and Conflict,* Leiden.

RUBIERA MATA, M.ª J. (1980), «La Mesa de Salomón», *Awraq*, núm. 3, pp. 26-31.

— (1985-1986), «Estructura de cantar de gesta en uno de los relatos de la conquista de al-Andalus», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,* núm. 23, pp. 64-78.

SAAVEDRA, E. (1892), *La invasión de los árabes en España,* Madrid.

SABATÉ I CURULI, S. (2007), «Frontera peninsular e identidad (siglos IX-XII)», en E. SARASA SÁNCHEZ(ed.), *Las Cinco Villas aragonesas en la Europa de los siglos XII y XIII: de la frontera natural a las fronteras políticas y socieconómicas (foralidad y municipalidad),* Zaragoza, pp. 47-94.

SADEGHI, B., y GOUDARZI, M. (2012), «Sana 1 and the Origins of the Quran», *Der Islam,* núm. 87(1-2), pp. 1-129.

SALEH ALKHALIFA, W. (2008), «Al-Andalus en la memoria árabe y española a través de textos literarios», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas,* núm. 44, pp. 251-260.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. (1969), «Frente a unas páginas erróneas sobre la conquista de España por los musulmanes», *Cuadernos de Historia de España,* núm. 49-50, pp. 294-309.

— (1974), *De la invasión islámica al Estado continental,* Sevilla.

— (1983), *De la Andalucía islámica a la de hoy,* Madrid.

— (1993), *En torno a los orígenes del feudalismo,* Oviedo.

SANZ SERRANO, R. (2009), *Historia de los godos. Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo,* Madrid.

SCHACHT, J. (1969), «The *Kitab al-Tarij* of Halifa ibn Hayyat», *Arabica,* núm. 16, pp. 79-81.

SÉNAC, Ph. (2009), «Nota sobre la conquista musulmana de la Narbonense (siglo VIII)», en *XI Congreso de Estudios Medievales. Cristianos y musulmanes en la península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia,* Ávila, pp. 165-176.

SENDÓN DE LEÓN, V. (1986), *La España herética,* Barcelona.

SIMONET, F. J. (1983), *Historia de los mozárabes de España,* 4 vols., Madrid.

SIMONSEN, J. B. (1988), *Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System. With special references to circumstances in the Arab Peninsula, Egypt and Palestine,* Copenhague.

SPENGLER, O. (1993), *La decadencia de Occidente,* 2 vols., Madrid.

TAHIRI, A. (2011), *Fath al-Andalus y la incorporación de Occidente a la Dar al-Islam,* Sevilla.

THOMAS, H. (1994), *La conquista de México,* Barcelona.

THOMAS DE ANTONIO, C. (1993), «*Cantos de al-Andalus*, del poeta libanés Fawzi al-Maluf», *Al-Andalus-Magreb,* núm. 1, pp. 279-304.

THOMPSON, E. A. (1985), *Los godos en España,* 3.ª ed., Madrid.

TOLAN, J. (2001), «Réactions chrétiennes aux conquêtes musulmanes. Étude comparée des auteurs chrétiens de Syrie et d'Espagne», *Cahiers de Civilisation Médiévale,* núm. 44, pp. 349-367.

— (2007), *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea,* Valencia.

TORRES BALBÁS, L. (1960), «La primera versión del epígrafe fundacional de la mezquita de Ibn Adabbas en Sevilla», *Al-Andalus,* núm. 25-1, pp. 219-221.

VALDEÓN, J. (2001), *Abderramán III y el califato de Córdoba,* Madrid.

VALENCIA, R. (2011), *Al-Andalus y su herencia,* Madrid.

VALLVÉ, J. (1967), «Sobre algunos problemas de la invasión musulmana», *Anuario de Estudios Medievales,* núm. 4, pp. 361-368.

— (1989), «Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España. Toponimia y onomástica», *Al-Qantara*, núm. X-1, pp. 51-150.

VALLVÉ, J., y otros (1985), «Los árabes invaden España», *Cuadernos Historia 16,* núm. 249.

VIDAL, C. (2004), *España frente al Islam. De Mahoma a Ben Laden,* Madrid.

VIDAL, C., y JIMÉNEZ Losantos, F. (2009), *Historia de España,* Barcelona.

VIGUERA, M.ª J. (1995), «El establecimiento de los musulmanes en Spania-Al-Andalus», en *V Semana de Estudios Medievales (Nájera, 1-5 agosto 1994),* Logroño, pp. 35-51.

— (2010), «22 crónicas árabes sobre la expansión por al-Andalus», en L. A. GARCÍA MORENO y M.ª J. VIGUERA (eds.), *Del Nilo al Ebro. Estudio sobre las fuentes de la conquista islámica,* Alcalá de Henares, pp. 209-228.

— (2011), «La conquista según las fuentes textuales árabes», *Zona Arqueológica,* núm. 15, *711, Arqueología entre dos mundos,* I, pp. 123-131.

— (2012), «Emirato, califato y taifas, un recorrido», en M. FIERRO y otros (eds.), *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la historia de España,* Córdoba, pp. 11-33.

VIGUERAS ROLDÁN, F. (2003), «Al Andalus: el mito de la invasión árabe», en *Actas del X Congreso sobre el Andalucismo Histórico,* Sevilla, pp. 369-378.

VINCENT, B. (2004), «Introducción», en I. OLAGÜE, *La revolución islámica en Occidente,* Córdoba, pp. 15-19.

WALKER, D. (1994), «Egypt's Arabism; Mustafa Kamil's 1893 Play (Fath al-Andalus) on the Muslim Conquest of Spain», *Islamic Studies,* núm. 33-1, pp. 49-76.

WALKER, J. (1956), *A Catalogue of the Arab-Byzantine and post Reform Umaiyad Coins,* Londres.

WASILEWSKI, J. (2008), «The *Life of Muhammad* in Eulogius of Cordoba: some Evidence for the Transmission of Greek Polemic to the Latin West», *Early Medieval Europa,* núm. 16, pp. 333-353.

WASSERSTEIN, D. (2012), «Where have all the Converts Gone? Difficulties in the Study of Conversion to Islam in al-Andalus», *Al-Qantara*, núm. 33-2, pp. 325-342.

WHELAN, E. (1998), «Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur'an», *Journal of the American Oriental Society,* núm. 118, pp. 1-14.

WICKHAM, C. (2009), *Una historia nueva de la Alta Edad Media. Europa y el mundo mediterráneo, 400-800,* Barcelona.

WOLF, K. B. (1986), «The Earliest Spanish Christian Views of Islam», *Church History,* núm. 55, pp. 281-293.

— (1990), «The Earliest Latin Lives of Muhammad», en M. GERVERS y R. J. BIKHAZI (eds.), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries,* Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, pp. 89-101.

— (1996), «Christian Views of Islam in Early Medieval Spain», en J. TOLAN (ed.), *Medieval Christian Perceptions of Islam: A Collection of Essays,* Garland, pp. 85-108.

— (1999), *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain,* 2.ª ed., Liverpool.

ZAKKAR, S. (1971), «Ibn Khayyat al-Usfuri», en *The Encyclopaedia of Islam,* 13 vols., Leiden, vol. III, pp. 838-839.

ZABALO ZABALEGUI, J. (2004), «El número de musulmanes que atacaron Covadonga. Los precedentes bíblicos de unas cifras simbólicas», *Historia. Instituciones. Documentos,* núm. 31, pp. 716-727.

SECUENCIA CRONOLÓGICA DE LA EXPANSIÓN ISLÁMICA Y LA CONQUISTA DE LA PENÍNSULA

11 h/632 dne. Muerte de Mahoma, comienzo del califato ortodoxo.

22 h/643. Papiro PERF 558, primer uso de la datación por el sistema de la era islámica (hégira).

26-38 h/647-658. Acuñación de feluses «derivativos» con la inscripción *Muhammad* en el reverso.

31 h/651-652. Primera moneda emitida por la autoridad islámica, dracma árabe-sasánida, con inscripción árabe de la *basmala*.

31 h, *yumada* II/enero-febrero de 652. Primer epitafio islámico. Lápida sepulcral de Abd al-Rahman ibn Jayr al-Hachri.

33 h/653-654. Primera moneda datada mediante el sistema islámico de la hégira (caracteres pahlevíes). Dracma árabe-sasánida de Basora.

c. 660. Mención de Mahoma (Mehmet) en la crónica armenia atribuida al obispo Sebeos.

66 h/685-686. Dracma sasánida de Bichapur, primera aparición de la versión «corta» de la profesión de fe islámica (*chahada*) y primera mención del nombre de Mahoma en el registro árabe.

72 h/691-692. Construcción en Jerusalén por el califa Abd al-Malik de la primera mezquita islámica conservada, la Cúpula de la Roca (*qubbat al-sajra*). Primeros registros datados de textos coránicos.

77 h/696-697. Reforma monetaria del califa Abd al-Malik. Primeras acuñaciones totalmente árabes y con leyendas coránicas.

703-705. Primeras acuñaciones islámicas de oro en Cartago, sólidos de indicción (variante *omni creator*).

708-709. Comienzo de las acuñaciones en Cartago de sólidos de indicción variante *similis,* precedente de las primeras acuñaciones islámicas peninsulares.

709, diciembre/enero de 710. Muerte del rey Vitiza, proclamación de Rodrigo. Comienzo de la guerra civil en el reino visigodo.

92 h, 5 *rayab* (28 de abril de 711). Comienzo de la conquista islámica de la Península. Llegada de Tariq ibn Ziyad al mando de contingentes beréberes.

93 h, ramadán/junio-julio de 712. Llegada a la Península de Musà ibn Nusayr, gobernador de Ifiqiya, con contingentes árabes.

93 h/712-713. Primeras acuñaciones monetarias islámicas en la Península. Serie de dinares epigráficos latinos. Fechadas mediante el sistema bizantino de la indicción y el islámico de la hégira.

94 h, *rayab*/abril de 713. Pacto de Tudmir.

94 h, 1 *chawwal*/30 de junio de 713. Capitulación de Mérida ante Musà.

94 h/714. Salida de la Península de Musà.

98 h/716-717. Segunda fase de la acuñación monetaria islámica en la Península. Serie de los dinares bilingües (leyendas en latín y árabe). Primera utilización en la Península de la lengua árabe, primera mención en la Península de Mahoma como profeta de Dios y primera aparición del nombre al-Andalus.

ILUSTRACIONES

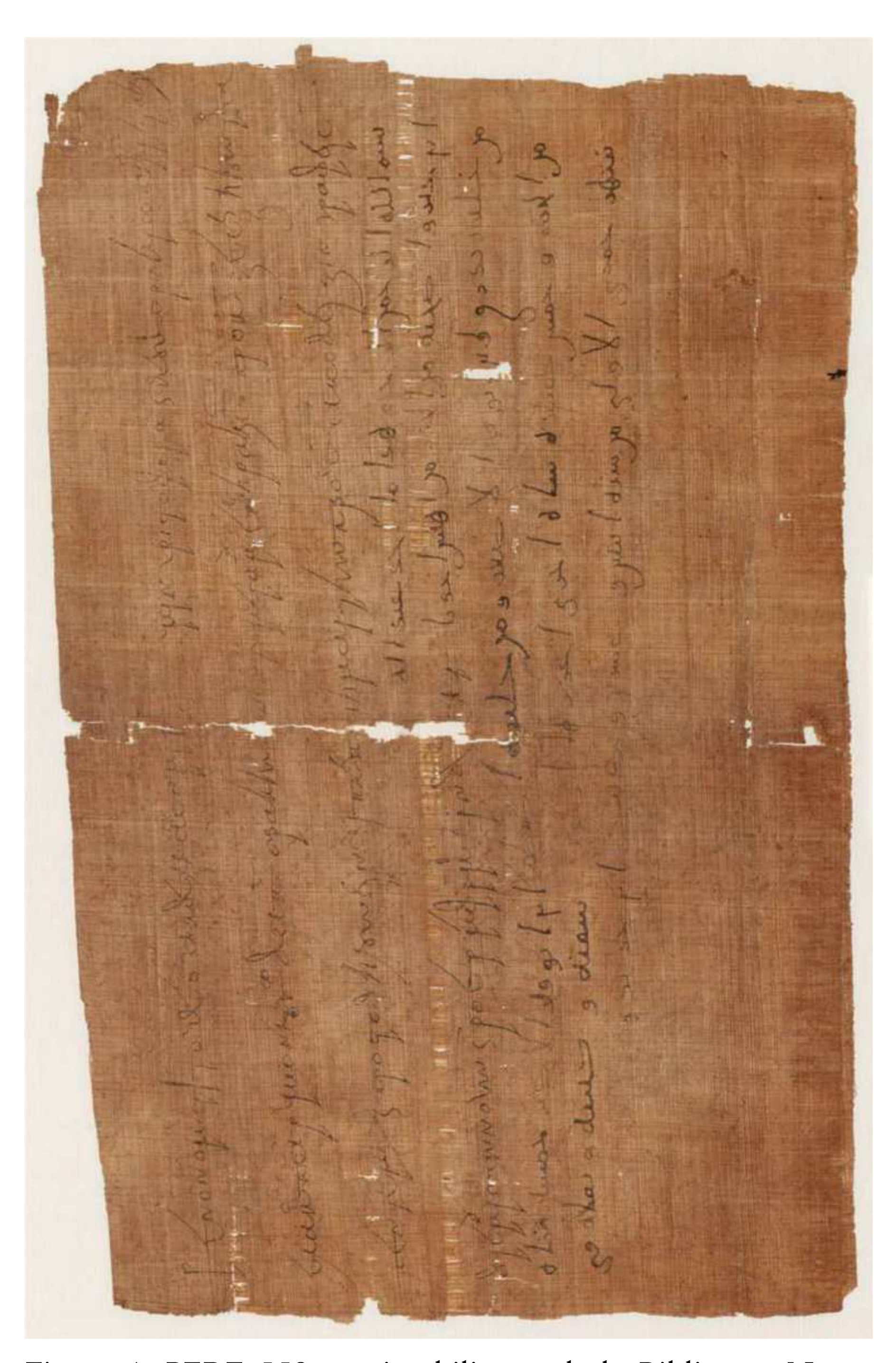


Figura 1. PERF 558, papiro bilingüe de la Biblioteca Nacional de Austria (Viena). Fechado en *yumada* I del año 22

h/28 de marzo-26 de abril de 643.



Figura 2 a: Dracma árabe-sasánida, año 46 h/666. British Museum. Anverso: *bismillah* («En el nombre de Dios»).



Figura 2 b: Dracma árabe-sasánida, año 46 h/666. British Museum. Reverso.



Figura 3 a: Dinar del califa Abd al-Malik, año 77 h/696-697. British Museum. Anverso. Centro: «No hay más dios que Dios, el único, no tiene asociado». Orla: «Mahoma es el Enviado de Dios que ha sido enviado con la dirección y con la religión verdadera para que prevalezca sobre toda otra religión» (Corán 9:33).



Figura 3 b: Dinar del califa Abd al-Malik, año 77 h/696-697. British Museum. Reverso. Centro: «Él es Dios Uno, Dios el Eterno no ha engendrado y no ha sido engendrado, no tiene par» (Corán 112). Orla: «En el nombre de Dios, este dinar fue acuñado en el año 77».



Figura 4 a: Felús de Musà ibn Nusayr. British Museum. Anverso: INNDOMINIVDS (*In Nomini Domini Unus Deus Solus*).



Figura 4 b: Felús de Musà ibn Nusayr. British Museum. Reverso: MUSEFNVSIRA (*MUse Filius NVSIr Amir*).



5. Sólido de indicción, año 94 h (712-713). Museo Arqueológico Nacional (Madrid). Anverso, centro: Estrella. Anverso, orla: INNDMNINDSNSDSSLSRS (*IN Nomine DoMiNI Non DeuS NiSi DeuS SoLuS MisericoRS*).



Figura 5 b: Sólido de indicción, año 94 h (712-713). Museo Arqueológico Nacional (Madrid). Anverso, centro: Estrella. Reverso, orla: NNSLDFRTINSPNANNXCIIII (*Novus Numus SoLiDus FeRiTus IN SPaNia ANNus XCIV*). Catálogo A. M. Balaguer (1976), núm. 16, p. 131.



Figura 6 a: Dinar bilingüe, año 98 h (716-717). Museo Arqueológico Nacional (Madrid). Anverso, centro: Estrella. Anverso, orla (en latín): FERITOSSOLIINSPANANXCV (*FERITOS SOLIdus IN SPANia ANnus XCV*’). Catálogo A. M. Balaguer (1976), núm. 48, p. 145.



Figura 6 b: Dinar bilingüe, año 98 h (716-717). Museo Arqueológico Nacional (Madrid). Reverso, centro (en árabe): *Muhammad rasul Allah* («Mahoma es el Enviado de Dios»). Reverso, orla (en árabe): *Duriba haza-l-dinar bi-l-Andalus sanat zaman wa-tisin* («Este dinar fue acuñado en al-Andalus en el año 98»). Catálogo A. M. Balaguer (1976), núm. 48, p. 145.



Figura 7 a: Anagrama de Tebdemir. Yacimiento visigodo de Pla de Nadal (Ribarroja, Valencia). Museu de Prehistòria de València.

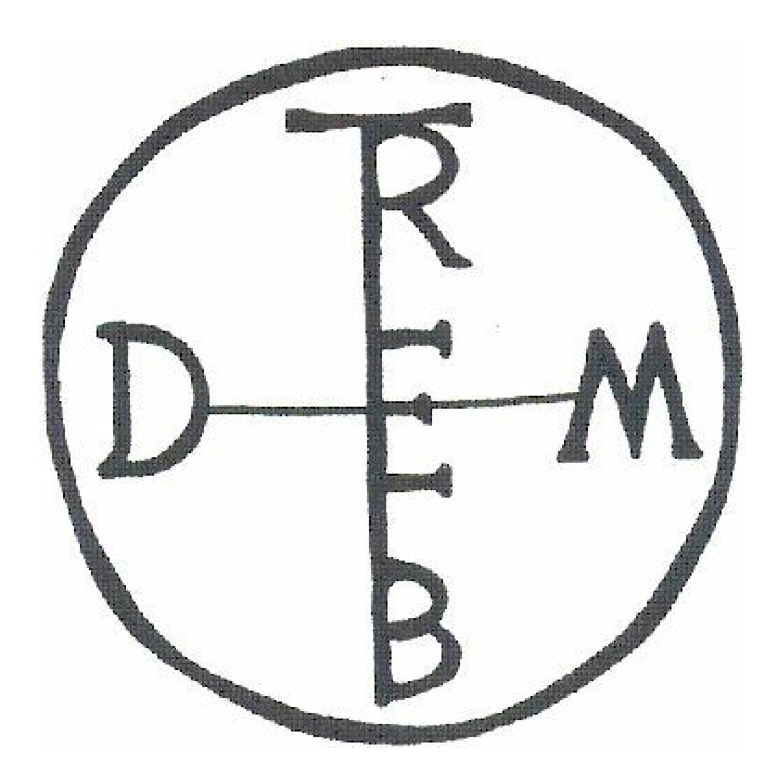


Figura 7 b: Anagrama de Tebdemir. Dibujo de J. Corell.



Figura 8 a: Precinto de pacto. Ibrahim (2011). Inscripción: «Pacto de Sevilla» (*musalaha* Ichbiliya).



Figura 8 b: Precinto de pacto. Ibrahim (2011). Inscripción: «Pacto de Sevilla» (*musalaha* Ichbiliya).



Figura 9 a: Dirham andalusí, año 104 h/722-723. Colección Tonegawa. Anverso, centro: «No hay más dios que Dios, el único, no tiene asociado». Orla: «En el nombre de Dios, este dirham fue acuñado en al-Andalus el año 104».



Figura 9 b: Dirham andalusí, año 104 h/722-723. Colección Tonegawa. Reverso, centro: «Él es Dios Uno, Dios el Eterno no ha engendrado y no ha sido engendrado, no tiene par» (Corán 112). Reverso, orla: «Mahoma es el Enviado de Dios que ha sido enviado con la dirección y con la religión verdadera para que prevalezca sobre toda otra religión, a despecho de los asociadotes» (Corán 9:33).



Figura 10: Precinto de Anbasa, cuarto valí de al-Andalus (103-107 h/721-726). Ibrahim (1999). Inscripción: «En el nombre de Dios esto es lo que ordena que se haga el emir Anbasa ibn Suhaym».

Este estudio ha sido elaborado en el marco del Proyecto de Investigación *Génesis y desarrollo de la guerra santa cristiana en la Edad Media del occidente peninsular (ss. x-xiv)* [HAR2012-32790], dirigido por el Dr. Carlos de Ayala Martínez.

San Sotero, 6 - 28037 MADRID

edicioneshistoria@marcialpons.es

Diseño de la cubierta: Manuel Estrada. Diseño Gráfico.

Composición digital: El Taller Editorial

A Carmen y Marina

notes

Notas
Capítulo I

1 Pérez Garzón (2010), pp. 24-25.

2 Manzano Moreno (2000a), p. 38.

3 Ríos Saloma (2011), p. 37.

4 *Crónica mozárabe de 754,* edición y traducción de López Pereira, núm. 55; traducción de Coronel Ramos, núm. 45.

5 *Crónica mozárabe de 754*, edición y traducción de López Pereira, núm. 54; traducción de Coronel Ramos, núm. 43.

6 Martin (1984), p. 219.

7 Gil Fernández y otros (1985), pp. 118-121 y 198-199.

8 Vives (1963), pp. 217-218.

9 *Ibidem,* p. 484.

10 Kaegi (1969); Hoyland (1997a), pp. 70-71.

11 Gil Fernández y otros (1985), pp. 123 y 201, 171-172 y 243-244.

12 Álvarez Junco (2001),p. 214.

13 *Ibidem,* p. 201.

14 Lafuente (1850), vol. II, pp. 464-465.

15 *Ibidem,* p. 480.

16 *Ibidem*.

17 Simonet (1983), vol. I, pp. 14, 32 y 35.

18 Ríos Saloma (2011), pp. 162-163.

19 Simonet (1983), vol. I, p. 35.

20 *Ibidem,* pp. 36-37.

21 Saavedra (1892), p. 111.

22 Dozy (1982), vol. II, p. 45.

23 Pirenne (1985), p. 19.

24 Cañizares Llovera (2008), p. 44.

25 http://www.rah.es/laAcademia/breveHistoria/realCedula.htm. Acceso 2 de julio de 2012.

26 Pérez Garzón (2012), p. 32.

27 Abós (2003), p. 106.

28 Holgado Cristeto (2012), p. 146.

29 García Fitz (2010), p. 20.

30 Barbero y Vigil (1986), p. 20.

31 Guichard (1976), p. 24.

32 Manzano Moreno (2012).

33 Barceló (1971-1972), p. 34.

34 García Sanjuán (2012).

35 Sánchez-Albornoz (1983), pp. 14, 23 y 28.

36 Chalmeta (2006).

37 Martínez Núñez (2011), p. 22.

38 Bravo López (2012).

39 García Moreno (1992).

40 Fanjul (2000), pp. 24-25.

41 *Libertad Digital,* 21 de noviembre de 2011.

42 Vidal (2004), pp. 59-60.

43 *Ibidem,* pp. 71-72.

44 *Ibidem,* p. 73.

45 *Ibidem,* pp. 73, 76 y 82.

46 Vidal y Jiménez Losantos (2009), p. 83.

47 Domené (2011), p. 13.

48 Tolan (2007), p. 19.

49 *Ibidem,* p. 21.

50 Noth (1994), p. 31.

51 Lewis (1990), p. 157.

52 Ibn Habib, *Ta'rij,* p. 142, núms. 408-409; traducción de Antuña (1944), p. 258.

53 Ibn al-Chabbaz, *Sila*, p. 144; traducción de De Santiago (1973), pp. 49-50.

54 *Ajbar,* pp. 15 (árabe) y 28 (trad.); al-Maqqari, *Nafh,* vol. I, p. 269; traducción *apud Ajbar,* p. 187.

55 *Ajbar,* pp. 16 (árabe) y 29 (trad.); Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 14; traducción de Fernández y González (1999), p. 32; traducción de Fagnan (1904), p. 21.

56 *Fath,* pp. 32-33, núms. 40-41; traducción de Penelas (2002), pp. 25-26, núms. 40-41.

57 *Fath,* p. 27, núm. 28; traducción de Penelas (2002), p. 20, núm. 28; Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 7; traducción de Fernández y González (1999), p. 20; traducción de Fagnan (1904), p. 11.

58 Ibn al-Faradi, *Ta'rij,* vol. II, p. 133.

59 Ibn Abd al-Hakam, *Futuh*, pp. 234-235; traducción de Vidal (1966), pp. 44 y 46.

60 *Fath,* p. 19, núm. 13; traducción de Penelas (2002), p. 12, núm. 13; Ibn al-Chabbaz, *Sila*, p. 135; traducción de De Santiago (1973), p. 34.

61 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 260; traducción *apud Ajbar,* p. 180.

62 *Ajbar,* pp. 9 (árabe) y 23 (trad.).

63 Ibn al-Qutiyya, *Iftit*, pp. 7 (árabe) y 5 (trad.).

64 *Apud* al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 259; traducción *apud Ajbar,* p. 179.

65 Iibn al-Azir, *Kamil*, vol. IV, p. 563; traducción Fagnan (1898), p. 44.

66 *Apud* al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 258; traducción *apud Ajbar,* p. 178.

67 *Fath,* p. 17, núm. 9; traducción de Penelas (2002), p. 11, núm. 9.

68 *Ajbar,* pp. 10-11 (árabe) y 24 (trad.); al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 261; traducción *apud Ajbar,* p. 181.

69 *Fath,* p. 17, núm. 8; traducción de Penelas (2002), p. 10, núm. 8; Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 255; traducción *apud Ajbar,* p. 175.

70 Thomas (1993), p. 281.

71 Saleh Alkhalifa (2008), p. 251.

72 *Apud* Martínez Montávez (1992), pp. 157-158.

73 Walker (1994).

74 Merino (2006), pp. 85-86.

75 Chraibi (1994), p. 49.

76 Boidard Boisson (2006), pp. 376-378.

77 Dakir (2012).

78 Herrero Soto (2010).

79 Herrero Soto (2012a), pp. 414-417.

80 Martínez Montávez (2012), p. 33.

81 Tahiri (2011), p. 7.

82 Fanjul (2012), pp. 82-85 y 88-91.

83 García Sanjuán (2012), pp. 95-98.

84 Tahiri (2011), pp. 6-7.

85 Rodríguez Puértolas (2008), vol. II, p. 833.

86 Olagüe (1974), p. 3, y (2004), p. 25.

87 Guichard (2002), p. 20.

88 Infante (1979), p. 74.

89 Gil Benumeya (1943), pp. 8 y 111.

90 Gil Benumeya (1964), p. 13.

91 http://cedros.residencia.csic.es/imagenes/Portal/ArchivoJAE/memorias/011.pdf. Acceso 22 de marzo de 2012.

92 http://cedros.residencia.csic.es/imagenes/Portal/ArchivoJAE/memorias/012.pdf. Acceso 22 de marzo de 2012.

93 http://cedros.residencia.csic.es/imagenes/Portal/ArchivoJAE/memorias/013.pdf. Acceso 22 de marzo de 2012.

94 Pérez García y otros (2009), pp. 350 y 356; Pérez García (2009), p. 95.

95 Fierro (2009), p. 337.

96 Un buen indicador de su actitud respecto a la victoria franquista nos lo ofrece su actuación posterior a la Guerra Civil. En efecto, Olagüe prestó valiosa ayuda al célebre geólogo Vicente Sos Baynat, antiguo compañero de actividad en el Museo de Ciencias Naturales y perseguido por la represión franquista. Lejos de desentenderse de su suerte, Olagüe lo acogió en su casa en Madrid, salvándole la vida. Información procedente de comunicación personal de D. Alejandro Sos Paradelas, al cual agradezco su amable colaboración.

97 *La Vanguardia,* 12 de abril de 1951; *ABC* (Madrid), 8 de junio de 1952.

98 *ABC* (Madrid), 1 de noviembre de 1978.

99 Véase su sitio web: http://www.wmich.edu/iscsc/about.html. Acceso 25 de junio de 2012.

100 Palencia-Roth (2012).

101 *ABC* (Madrid), 24 de diciembre de 1969; *La Vanguardia,* 19 de febrero 1970.

102 *ABC* (Madrid), 28 de noviembre de 1971, 4 de enero de 1987, 27 de agosto de 1993 y 2 de mayo y 2 de agosto de 1996.

103 *Mediterráneo,* 22 de diciembre de 1969; *Arriba,* 28 de diciembre de 1969.

104 Memoria anual (año 1972), documento sobre «Operaciones especiales ciencias y técnicas»: http://www.march.es/recursos_web/prensa/anales/1972/8-operaciones-especiales-ciencias-y-tecnicas.pdf. Acceso 7 de diciembre de 2012.

105 *La Vanguardia,* 21 de noviembre de 1974.

106 Esta reseña fue reproducida en el *Boletín de la Fundación Juan March,* núm. 30 (septiembre de 1974), pp. 308-309.

107 González Ferrín (2006), p. 81.

108 Fierro (2009), p. 338.

109 *Ibidem*, p. 343.

110 Fierro (2008), p. 80.

111 García Sanjuán (2012).

112 Olagüe (1950), vol. II, p. 207.

113 *Ibidem*, p. 214.

114 *Ibidem*, p. 215.

115 *Ibidem*, pp. 175 y 179.

116 *Ibidem*, pp. 207-208.

117 *Ibidem*, pp. 187-188.

118 *Ibidem*, p. 220.

119 *Ibidem*, pp. 173, 179 y 187-188.

120 Spengler (1993), vol. II, pp. 354-355.

121 Olagüe (1950), vol. II, pp. 212 y 217.

122 *Ibidem*, p. 222.

123 *Ibidem*, p. 221.

124 *Ibidem*.

125 Manzano Moreno (2011), p. 9.

126 Luque Ruiz (1972), p. 32.

127 García Gallardo (1973), p. 803.

128 Acosta (1979), pp. 27, 28 y 34.

129 Medina Molera (1980), p. 197.

130 Del Olmo (1997), pp. 162-163.

131 Linero Lobato y Ruiz Romero (1995), p. 205.

132 Vigueras Roldán (2003), p. 375.

133 *Ibidem*, p. 374.

134 *Ibidem*, p. 375.

135 http://www.rebiun.org/catalogocolectivo/.

136 http://catcbua.cbua.es/.

137 Sendón de León (1986), p. 83.

138 «Los mitos fundadores de la nación», *El País,* 14 de septiembre de 1996.

139 García Pérez (1994), p. 89.

140 *Ibidem*, p. 90.

141 http://es.wikipedia.org/wiki/Ignacio_Olag%C3%BCe. Acceso 22 de marzo de 2012.

142 http://es.wikipedia.org/wiki/La_Revoluci%C3%B3n_isl%C3%A1mica_en_Occidente. Acceso 22 de marzo de 2012.

143 http://es.wikipedia.org/wiki/Hispania_visigoda. Acceso 22 de marzo de 2012.

144 http://es.wikipedia.org/wiki/Conquista_musulmana_de_la_Pen%C3%ADnsula_Ib%C3%A9rica. Acceso 22 de marzo de 2012.

145 http://es.wikipedia.org/wiki/Musa_ibn_Nusayr. Acceso 22 de marzo de 2012.

146 http://es.wikipedia.org/wiki/T%C3%A1riq_ibn_-Ziyad. Acceso 22 de marzo de 2012.

147 http://es.wikipedia.org/wiki/Mezquita-catedral_-de_C%C3%B3rdoba. Acceso 22 de marzo de 2012.

148 http://es.wikipedia.org/wiki/Historiograf%C3%ADa#cite_ref-46. Acceso 22 de marzo de 2012.

149 http://fr.wikipedia.org/wiki/Al-andalus. Acceso 22 de marzo de 2012.

150 http://en.wikipedia.org/wiki/Battle_of_Guadalete y http://en.wikipedia.org/wiki/Mozarab. Acceso 22 de marzo de 2012.

151 http://it.wikipedia.org/wiki/Musa_ibn_Nusayr. Acceso 22 de marzo de 2012.

152 http://pt.wikipedia.org/wiki/Portugueses. Acceso 22 de marzo de 2012.

153 http://pt.wikipedia.org/wiki/Historiografia e http://pt.wikipedia.org/wiki/Historiografia_em_Espanha. Acceso 22 de marzo de 2012.

154 http://fr.wikipedia.org/wiki/Homosexualit%C3%A9_au_Portugal. Acceso 22 de marzo de 2012.

155 http://de.wikipedia.org/wiki/Homosexualit%C3%A4t_in_Spanien. Acceso 22 de marzo de 2012.

156 Fierro (2009), pp. 329-332.

157 *El País,* 13 de abril de 2005.

158 *Diario Córdoba,* 18 de octubre de 2004.

159 *ABC* (Córdoba), 18 de septiembre de 2004.

160 *ABC* (Córdoba), 16 de octubre de 2004.

161 Brea (2005), p. 13.

162 Racionero (1985), pp. 103-115.

163 Goytisolo (2007), p. 13.

164 Ridao (2000), p. 92.

165 *El País* (Andalucía), 26 de mayo de 2006. La entrevista aparece reproducida, de forma bastante parecida, en la revista *Qué Leer,* núm. 111 (junio de 2006), pp. 94-95.

166 http://lacomunidad.elpais.com/tuttifrutti/2008/3/21/la-invasion-arabe-mito-o-realidad-. Acceso 22 de marzo de 2012.

167 http://lacomunidad.elpais.com/tuttifrutti/2010/4/14/el-extrano-caso-los-arabes-invasores-1-. Acceso 22 de marzo de 2012.

168 http://anisdelmoro.blogspot.com/2011/02/les-arabes-nont-jamais-envahi-legypte.html. Acceso 22 de marzo de 2012.

169 *Mélanges de la Casa de Velásquez,* núm. 10 (1974), p. 559.

170 Vincent (2004), pp. 15-19.

171 Pérez (1999), p. 27.

172 Citado por Sabaté (2007), p. 47.

173 Glick (1991), p. 37.

174 Glick (2001-2002), p. 277.

175 Cardini (1992), p. 22.

176 *Norte. Revista Hispano-Americana,* núm. 376 (noviembre-diciembre de 1993), p. 13.

177 González Ferrín (2009), pp. 103 y 386, y (2012a), p. 105.

178 González Ferrín (2006), pp. 82-83, 86, 112, 148 y 276.

179 González Ferrín (2011b), p. 71, y (2012b), p. 70.

180 González Ferrín (2006), p. 81.

181 La afición de González Ferrín por las teorías conspiracionistas no se agota en el negacionismo de la conquista islámica, sino que abarca otros aspectos, como la atribución de los atentados del 11-M a ETA. Véase *ABC* (Sevilla), 20 de junio de 2004.

182 Cortés Peña (2001), p. 147.

183 Véase en la web *P36 Andalucía* su discurso con motivo del aniversario del asesinato de Infante: http://www.paralelo36andalucia.com/discurso-de-manuel-pimentel-en-homenaje-a-blas-infante/. Acceso 22 de marzo de 2012.

184 «El Al-Ándalus que llevamos dentro», *El País,* 28 de febrero de 2008.

185 Diadié y Pimentel (2004), p. 97.

186 González Ferrín (2004), p. 147.

187 González Ferrín (2006), p. 234.

188 http://foroabenhumeya.blogcindario.com/2007/12/00104-al-andalus-emilio-gonzalez-ferrin-lo-dice-muy-claro.html. Acceso 28 de marzo de 2012.

189 González Ferrín (2006), p. 84, y (2012b), p. 85.

190 *El País,* 17 de noviembre de 2006.

191 *Público,* 29 de junio de 2008.

192 «Érase una vez Al Ándalus», *ABC,* 15 de abril de 2007.

193 *ABC* (Sevilla), 26 de marzo de 2007.

194 González Ferrín (2009).

195 E. González Ferrín, «Lectura historiológica de los orígenes del Islam», en *V Jornadas Complutenses de Arte Medieval. 711: el Arte entre la Hégira y el Califato Omeya de al-Andalus (16-18 noviembre 2011),* http://www.laac.es/pdf/triptico_711-2011.pdf. Acceso 22 de marzo de 2012.

196 Congreso «Al-Andalus y el Mundo Árabe (711-2011): visiones desde el Arabismo» (Granada, 22-23 de septiembre de 2011). Intervención de González Ferrín, http://www.youtube.com/watch?v=0eafQA9Q_nQ. Acceso 22 de marzo de 2012.

197 González Fernández y Fernández Matallana (2010) (cinco citas de *Historia general de al-Andalus*).

198 Martos (2012a), p. 245.

199 Martos (2012b), p. 337.

200 Hernández Bermejo y García Sánchez (2009), p. 62; Calvo Capilla (2011a), pp. 74 y 86.

201 García Cárcel (2011), p. 157.

202 González Alcantud (2012), p. 400.

203 Maillo (2011), p. 11.

204 Monroe (1975), p. 348.

205 Le Tourneau (1970), pp. 193-195.

206 Guichard (1974) y (1987).

207 Guichard (1976), p. 28; (2001), p. 57; (2002), pp. 19-20, y (2005), pp. 378-379.

208 Molénat (2012), p. 149.

209 García Sanjuán (2012).

210 Collins (1991), p. 92; Linehan (2011), pp. 101-102; Wickham (2009), p. 91.

211 Resulta probable que la explicación de este hecho se encuentre en la amistad de Olagüe con Víctor de la Serna y Espina (1896-1958), hijo de la escritora Concha Espina, director de *Informaciones* y padre de Víctor de la Serna, consejero delegado del diario, y de Jesús de la Serna, director del mismo a comienzos de los setenta.

212 Vallvé y otros (1985), p. 23.

213 Chalmeta (1994), p. 13.

214 Bramón (2001).

215 Paradela (2005).

216 Paradela (2011), p. 25.

217 García Cárcel (1977), p. 75.

218 Martínez Shaw y Sánchez Martínez (1980), p. 462.

219 Cuenca Toribio (1982), p. 175.

220 Domínguez Ortiz (1983), p. 61.

221 Cortés Peña (1994), p. 236, y (2001), pp. 146-147.

222 Malpica (1995), p. xv.

223 Valdeón (2001), p. 9.

224 Barriendos (2006), p. 46.

225 Fierro (2006).

226 García Sanjuán (2006).

227 http://almargendelosdias.blogspot.com/2006/12/moros-y-cristianos.html. Acceso 22 de marzo de 2012.

228 González Ferrín (2006), pp. 85, 91, 228, 590 y 592-593.

229 *Ibidem*, p. 111.

230 *Ibidem*, pp. 88, 281 y 286.

231 *Ibidem*, p. 281.

232 Fierro (2009), p. 333.

233 Manzano Moreno (2011), p. 10.

234 Valencia (2011), p. 19.

235 Martínez Núñez (2011), pp. 21-22, y Viguera (2012), p. 16.

236 Vincent (2004), p. 16.

237 Fierro (2009), p. 347.

238 Barceló (1970) y (1971-1972), p. 34; Chalmeta (1994).

239 Salvatierra y Canto (2008).

Notas
Capítulo II

1 Donner (1983), p. vii.

2 Saavedra (1892), p. 2.

3 García Sanjuán (2008), pp. 107-108.

4 Gutiérrez Lloret (2011b), p. 358.

5 Balaguer (1976), p. 15.

6 Barceló (1977), p. 189.

7 Balaguer (1988), pp. 12 y 14.

8 Manzano Moreno (2006), p. 68.

9 Balaguer (1988), p. 12.

10 Album y Goodwin (2002), p. 6.

11 Bacharach (2010), pp. 4-6; Heidemann (2010), pp. 167-168.

12 Foss (2008), p. 22.

13 *Ibidem*, pp. 34-36.

14 Bacharach (2010), pp. 4-5 y 9-10.

15 González Ferrín (2010a), p. 178.

16 Bacharach (2010), pp. 16-18.

17 *Ibidem*, p. 25.

18 Balaguer (1976), p. 27.

19 Canto García e Ibn Hafiz Ibrahim (2004), p. 23 (cuatro sólidos de indicción y un ejemplar de dinar bilingüe).

20 http://www.andalustonegawa.50g.com/.

21 Canto (2011), p. 135.

22 Balaguer (1976), pp. 18 y 33, y (1988), pp. 12 y 20.

23 Bates (1992), p. 271.

24 Balaguer (1988), pp. 25-26.

25 *Ibidem*, pp. 15-16.

26 Bates (1992), p. 273; Pliego Vázquez (2001), p. 149.

27 Bates (1992), p. 273; Kennedy (2007), p. 380.

28 Ibn Habib, *Ta'rij,* p. 137; traducción de Antuña (1944), p. 254; Ibn al-Azir, *Kamil*, vol. IV, p. 562; traducción de Fagnan (1898), p. 42; al-Nuwayri, *Nihaya,* p. 29; traducción de Gaspar Remiro (1917), p. 194; al-Himyari, *Rawd,* pp. 9 (árabe) y 13 (trad.).

29 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, pp. 231 (citando a Ibn Bachkuwal) y 254; traducción *apud Ajbar,* p. 175; Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 6; traducción de Fernández y González (1999), p. 19; traducción de Fagnan (1904), p. 9; Ibn Jallikan, *Wafayat,* vol. V, p. 320; tradución de De Slane (1843-1871), vol. III, p. 476 (biografía de Musà ibn Nusayr, citando a Ibn Bachkuwal), la citada traducción menciona por error el año 93 h.

30 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 254; traducción *apud Ajbar,* p. 175; Ibn Abi-l-Fayyad, *Ibar,* pp. 42 (árabe) y 72 (trad.).

31 Ibn al-Qutiyya, *Ta'rij,* pp. 7 (árabe) y 5 (trad.); traducción de James (2009), p. 51; *Zikr,* vol. I, p. 98, y vol. II, p. 196; Lévi-Provençal (1954), p. 42.

32 Vallvé (1989), p. 89, considera que la cronología de la llegada de Tariq a la Península «no es nada segura».

33 Balaguer (1976), pp. 28-29, 31, 38 y 53.

34 *Ibidem,* p. 41.

35 Manzano Moreno (2006), p. 57.

36 Balaguer (1976), pp. 28 y 44-45, y (1988), pp. 17-19.

37 Canto (2011), p. 136.

38 Ibn Abd al-Hakam, *Futuh*, p. 235; traducción de Vidal (1966), p. 45; Al-Humaydi, *Yazwa,* p. 5; Ibn al-Abbar, *Hulla,* vol. II, p. 334; Ibn al-Azir, *Kamil*, vol. IV, p. 576; traducción de Fagnan (1898), p. 53; al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 277; traducción *apud Ajbar,* p. 193 (citando a al-Razi).

39 *Ajbar,* pp. 15 (árabe) y 28 (trad.); *Fath,* p. 24, núm. 23; traducción de Penelas (2002), p. 17, núm. 23; al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 269; traducción *apud Ajbar,* p. 187 (citando a Ibn Hayyan); Ibn Abi-l-Fayyad, *Ibar*, pp. 46 (árabe) y 80 (trad.); Ibn al-Chabbat, *Sila*, pp. 131 y 144-145 (citando el resumen de la historia de al-Tabari, obra de Arib ibn Sad); traducción de De Santiago (1973), pp. 26 y 50; Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 12; traducción de Fernández y González (1999), p. 30; traducción de Fagnan (1904), p. 12; Ibn al-Azir, *Kamil*, vol. IV, p. 564; traducción de Fagnan (1898), p. 46; al-Nuwayri, *Nihaya,* p. 31; traducción de Gaspar Remiro (1917), p. 196; *Zikr,* vol. I, p. 99, y vol. II, p. 108. La única discrepancia es Ibn Habib, *Ta'rij,* p. 146, núm. 422; traducción de Antuña (1944), p. 262, donde señala su llegada en *yumada* I (14 de febrero-14 de marzo), si bien *Fath,* pp. 25-26, núm. 25; traducción de Penelas (2002), p. 19, núm. 25, cita a Ibn Habib mencionando el mes de ramadán.

40 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 277; traducción *apud Ajbar,* p. 193. al-Humaydi, *Yazwa,* p. 6, indica que permaneció en la Península «unos meses» del año 95 h. Véase Chalmeta (1994), p. 198.

41 Bates (1992), pp. 276-280.

42 *Crónica mozárabe de 754,* edición y traducción de López Pereira, núm. 54; traducción de Coronel Ramos, núm. 45.

43 *Crónica mozárabe de 754,* edición y traducción de López Pereira, núm. 56; traducción de Coronel Ramos, núm. 46.

44 Bates (1992), p. 281.

45 Balaguer (1976), pp. 74-75.

46 Balaguer (1988), p. 24.

47 Ibn Abd al-Hakam, *Futuh,* p. 241 ; traducción de Vidal (1966), p. 53.

48 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. III, p. 14; traducción *apud Ajbar,* p. 196 (citando a al-Razi). Véase Chalmeta (1994), p. 255.

49 Manzano (2006), p. 55.

50 *Ibidem,* p. 59.

51 Ibrahim (2011), p. 147.

52 *Ibidem,* p. 149.

53 *Ibidem,* pp. 155-157.

54 García Sanjuán (2008), p. 78.

55 Marichal y Sénac (2007); Sénac (2009).

56 Ibrahim (2011), p. 160.

57 García Moreno (2010) y (2011a).

58 Gil (1973), vol. I, pp. 7-14.

59 Gil (1973), vol. I, p. 13, núm. 39; traducción de Martín (2006), núm. 39.

60 Martín (2006), p. 16, y (2010a), p. 242.

61 Martín (2006), p. 18, y (2010a), p. 243.

62 Martín (2006), p. 4.

63 Traducción de Martín (2006), núm. 36.

64 García Moreno (2010), pp. 187 y 193.

65 López Pereira (1980), pp. 13-16.

66 *Ibidem,* pp. 16-18 y 79.

67 Martín (2010b), p. 249.

68 López Pereira (1980), pp. 107-109 y 111-117.

69 *Crónica mozárabe de 754,* edición y traducción de López Pereira, núms. 86 y 88; traducción de Coronel Ramos, núms. 70 y 72.

70 *Crónica mozárabe de 754,* edición y traducción de López Pereira, núm. 94; traducción de Coronel Ramos, núm. 76.

71 García Moreno (2011), p. 15.

72 López Pereira (1980), p. 108.

73 *Crónica mozárabe de 754,* edición y traducción de López Pereira, núms. 56-57; traducción de Coronel Ramos, núms. 46-47.

74 García Moreno (1992), p. 456.

75 Collins (1991), p. 34.

76 *Crónica mozárabe de 754,* edición y traducción de López Pereira, núms. 51-54; traducción de Coronel Ramos, núms. 42-45.

77 Díaz y Díaz (1984), pp. 448-452; García Moreno (2010), pp. 185-186.

78 Bronisch (2006), pp. 145-146.

79 Ibn Jaldun, *Ibar*, vol. II, pp. 272-274; traducción de Machado (1944).

80 Penelas (2008), p. 143.

81 González Muñoz (2000), pp. 82-91.

82 Tolan (2007), p. 105.

83 *Apud* Tolan (2007), pp. 104-105.

84 Tangl (1916), pp. 146-155, núm. 73; traducción de Mascherpa (1991), p. 343.

85 Lomax (1984), p. 27.

86 Herrera Roldán (2006), p. 14.

87 *Ibidem,* pp. 211-212.

88 Martin (1984), pp. 212-213 (edita y traduce el texto).

89 *Crónicas asturianas,* pp. 171 (latín) y 244 (trad.).

90 Davis (2007), p. xi.

91 *Liber pontificalis,* vol. I, p. 401. La edición de Duchesne contiene dos versiones de la obra, que, por lo que se refiere al texto citado, difieren ligeramente en su contenido. Davis (2007), p. 8, traduce la versión «larga», mientras que Sénac (2010), pp. 24 y 189, edita y traduce la más breve.

92 Sénac (2010), pp. 21-22.

93 Davis (2007), p. xi.

94 Viguera (2011), p. 130, y (2012), p. 13, establece unas cuarenta, mientras que Tahiri (2011), p. 10, aumenta hasta ochenta y ocho el dossier.

95 Viguera (1995) y (2010).

96 Kennedy (2007), p. 21; García Moreno (2011b), p. 35.

97 Maíllo (2008), p. 84.

98 Guichard (1995), p. 12.

99 Valencia (2011), p. 19.

100 Guichard (1999), p. 104.

101 Clarke (2011), p. 49.

102 Collins (1991), pp. 8-10 y 37.

103 *Ibidem,* pp. 29, 32 y 97.

104 *Ibidem,* p. 42.

105 García Sanjuán (2004).

106 Bernabé Pons (2011).

107 Herrero Soto (2012b).

108 Vallvé (1989), pp. 91-94.

109 Ibn al-Azir, *Kamil*, vol. IV, p. 556; traducción de Fagnan (1898), pp. 35-36.

110 Ibn Jaldun, *Ibar*, vol. II, p. 274; traducción de Machado (1944), p. 155.

111 Makki (1957), p. 193; Aguadé (1991), pp. 87-88.

112 Sánchez-Albornoz (1993), vol. II, p. 115; Aguadé (1991), pp. 84-85.

113 Ibn Habib, *Ta'rij,* núms. 399, 401, 403 y 406; traducción de Antuña (1944), pp. 256-257. Pese a esta cita directa, Aguadé (1991), pp. 104-107, no menciona a al-Layz entre las fuentes de Ibn Habib.

114 Sánchez-Albornoz (1993), vol. II, p. 117.

115 Aguadé (1991), pp. 103 y 106.

116 *Fath,* pp. 25, núm. 25; 26, núm. 28; 27, núm. 29, y 34, núm. 43; traducción de Penelas (2002), pp. 18, núm. 25; 19, núm. 28; 20, núm. 29 (a través de al-Razi), y 26, núm. 43; Ibn Abi-l-Fayyad, *Ibar*, pp. 48 (árabe) y 82 (trad.); al-Dabbi, *Bugya,* p. 16; Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 13; traducción de Fernández y González (1999), p. 31; traducción de Fagnan (1904), p. 20; al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, pp. 277 y 287-288.

117 Ibn al-Qutiyya, *Iftitah*, pp. 101 y 103 (árabe), 86 y 88 (trad.), informa de que Tammam fue reintegrado al visirato por al-Munzir, lo que indica que ya desempeñó esa función con su antecesor Muhammad, siendo posteriormente destituido por el emir Abd Allah.

118 Oliver Pérez (2002), pp. 138-150.

119 Schacht (1969); Zakkar (1971), pp. 838-839.

120 Ibn al-Faradi, *Ta'rij,* vol. II, p. 144, núm. 1456.

121 Collins (1991), p. 97; Kennedy (2007), p. 372.

122 Al-Dabbi, *Bugya,* p. 16.

123 Brunschvig (1975).

124 Rubiera (1985-1986).

125 Becker y Rosental (1960), pp. 971-972.

126 Al-Balazuri, *Futuh,* p. 323; traducción de Hitti (1916), vol. I, p. 365.

127 Makki (1957), pp. 210-220. Recientemente, Clarke (2011), p. 47, no cuestiona de forma abierta la atribución del hispanista egipcio, aunque la matiza señalando que debe contener material más tardío, como, por ejemplo, el discurso de Tariq.

128 Sobre este cronista, véase Makki (1957), pp. 201-204; Fierro (1987).

129 Al-Humaydi, *Yazwa,* p. 317, núm. 793; Al-Dabbi, *Bugya,* p. 399, núm. 1334.

130 Maíllo (2008), pp. 29-30.

131 Molina (1998), p. 40.

132 Penelas (2009), pp. 25-26.

133 Clarke (2012), pp. 3 y 12.

134 Maíllo (2008), p. 56.

135 Duri (1983), p. 45.

136 Ibn al-Faradi, *Ta'rij,* vol. II, p. 144.

137 Duri (1983), pp. 37-39.

138 Hitti (1916), p. 9.

139 Al-Balazuri, *Futuh,* p. 323; traducción de Hitti (1916), pp. 365-366.

140 Makki (1957), pp. 200 y 205.

141 Ibn al-Faradi, *Ta'rij,* vol. I, p. 319, núm. 825, y vol. I, p. 151, núm. 391.

142 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, pp. 6, 7, 13 y 24; traducción de Fernández y González (1999), pp. 19, 20, 31 y 43.

143 Véase Makki (1957), pp. 185-188.

144 *Ibidem,* p. 185.

145 Ibn al-Faradi, *Ta'rij,* vol. I, p. 230, núm. 587.

146 *Ibidem,* vol. I, p. 235, núm. 597; al-Humaydi, *Yazwa,* p. 222.

147 Al-Humaydi, *Yazwa,* p. 144, núm. 266.

148 Ibn Abd al-Hakam, *Futuh,* pp. 236-237; traducción de Vidal (1966), p. 47.

149 Ibn al-Faradi, *Ta'rij,* vol. II, p. 144, núm. 1456.

150 *Ibidem,* vol. I, p. 146, núm. 383.

151 Ibn al-Qutiyya, *Iftitah*, pp. 6 (árabe) y 4 (trad.); traducción de James (2009), p. 51.

152 Aguadé (1991), p. 64.

153 Chalmeta (1994), pp. 44-45.

154 Al-Dabbi, *Bugya,* núm. 330.

155 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 6; traducción de Fernández y González (1999), p. 19; traducción de Fagnan (1904), p. 9.

156 Sánchez-Albornoz (1993), vol. II, pp. 85-91.

157 Ibn Izari, *Bayan*, vol. I, pp. 21 y 48; Ben Cheneb (1915-1920), pp. 120 (árabe) y 203 (trad.).

158 *Apud* al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 282.

159 Ibn Hazm, *Rasail,* vol. II, p. 70; traducción de Seco de Lucena (1974), p. 95.

160 Ibn al-Qutiyya, *Iftitah*, pp. 38 (árabe) y 29 (trad.); traducción de James (2009), p. 76.

161 Fierro (1989), p. 498.

162 Ibn Hayyan, *Muqtabis,* vol. II, I, p. 179; Ibn al-Abbar, *Hulla,* vol. I, pp. 143-144.

163 Véase nota.

164 Fierro (1989), p. 498.

165 Traducción de James (2009), pp. 36, 51 y 56, nota 18.

166 Ibn al-Qutiyya, *Iftitah*, pp. 2-12 (árabe) y 1-8 (trad.); traducción de James (2009), pp. 49-58.

167 Ibn al-Faradi, *Ta'rij,* vol. I, pp. 54-55, núm. 137.

168 Pinilla (1991), p. 301.

169 Ibn Hayyan, *Muqtabis,* vol. II, p. 269. Sigo, en general, la traducción de Chalmeta (1994), p. 45.

170 Al-Dabbi, *Bugya,* p. 130, núm. 330.

171 Sánchez-Albornoz (1939).

172 Molina (1998), p. 43.

173 García Moreno (2011a), p. 23.

174 Molina (1999).

175 Ibn al-Faradi, *Ta'rij,* vol. II, pp. 144-145, núm. 1456.

176 Ibn al-Faradi, *Ta'rij,* vol. I, pp. 9-10. Véase Makki (1957), p. 203.

177 Molina (1990).

178 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, pp. 6, 7 (Isà al-Razi), 8, 16, 24 y 25; traducción de Fernández y González (1999), pp. 19, 20, 21, 34 y 44; traducción de Fagnan (1904), pp. 9, 11, 12, 24 y 32-33.

179 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, pp. 6, 7, 13 y 24; traducción de Fernández y González (1999), pp. 20, 31, 43; traducción de Fagnan (1904), pp. 9, 11, 20 y 24.

180 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, pp. 4 y 16; traducción de Fernández y González (1999), pp. 17 y 34; traducción de Fagnan (1904), pp. 6 y 24.

181 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 4; traducción de Fernández y González (1999), p. 18; traducción de Fagnan (1904), p. 7.

182 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, pp. 5 y 13; traducción de Fernández y González (1999), pp. 18 y 31; traducción de Fagnan (1904), p. 8.

183 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 13; traducción de Fernández y González (1999), p. 31; traducción de Fagnan (1904), p. 20.

184 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 18.

185 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 22; traducción de Fernández y González (1999), p. 37; traducción de Fagnan (1904), p. 29.

186 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, pp. 17 y 24; traducción de Fernández y González (1999), pp. 35 y 37; traducción de Fagnan (1904), pp. 25 y 30.

187 Pons Boingues (1898), p. 393; Carmona (2004), pp. 459-462.

188 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, pp. 2-3 y 12; traducción de Fernández y González (1999), pp. 12-13 y 30; traducción de Fagnan (1904), pp. 4 y 19.

189 Lévi-Provençal y Pellat (1991), pp. 187-188.

190 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, pp. 229-231, 248-249 (citando a al-Razi), 264, 269, 272-273, 282, 285 y 299.

191 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, pp. 236, 254, 259, 277 y 280.

192 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, pp. 229, 274, 283 y 285-286.

193 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 250.

194 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, pp. 277 y 287-288.

195 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 271.

196 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, pp. 230-231 y 286-287.

197 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, pp. 239 y 242.

198 Molina (1989), p. 515, y (2006), p. 59; Manzano (2008), p. 110.

199 Ibn Jallikan, *Wafayat*, traducción de De Slane (1843-1871), vol. II, pp. 543-545.

200 Khoury (1981), p. 194.

201 *Apud ibidem,* p. 197.

202 Makki (1957), pp. 183-185.

203 Ibn Abd al-Hakam, *Futuh,* pp. 234, 236 y 238-239; traducción de Vidal (1966), pp. 45-49 y 52.

204 Ibn Abd al-Hakam, *Futuh,* pp. 234 y 239; traducción de Vidal (1966), pp. 44 y 49-50.

205 Ibn al-Faradi, *Ta'rij,* vol. II, p. 145; Ibn al-Abbar, *Hulla,* vol. II, p. 332.

206 Al-Dabbi, *Bugya,* p. 16.

207 Traducción de Maíllo (1986), p. 51.

208 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, pp. 17 y 23; traducción de Fernández y González (1999), pp. 35 y 37-38; traducción de Fagnan (1904), pp. 25 y 30.

209 Marín (1990), p. 287, núm. 215.

210 Ibn Abd al-Hakam, *Futuh,* p. 234; traducción de Vidal (1966), pp. 43-44.

211 Ibn Abd al-Hakam, *Futuh,* p. 234; traducción de Vidal (1966), p. 45.

212 Ibn Abd al-Hakam, *Futuh,* p. 239; traducción de Vidal (1966), p. 49. Véase Makki (1957), p. 180.

213 Ibn Farhun, *Dibach*, vol. I, pp. 413-417.

214 Makki (1957), p. 199.

215 Makki (1957), p. 200; Aguadé (1991), pp. 72 y 105.

216 Chalmeta (1994), p. 38.

217 Olagüe (1974), pp. 316-318, y (2004), pp. 338-340.

218 Dozy (1878), vol. I, pp. 84-85.

219 Makki (1957), p. 171.

220 Chalmeta (1994), p. 39.

221 *Ajbar,* pp. 55-56 (árabe) y 62 (trad.).

222 Ibn al-Faradi, *Ta'rij,* vol. II, pp. 137-139, núm. 1445.

223 Al-Juchani, *Ajbar,* p. 186, núm. 231.

224 Al-Juchani, *Ajbar,* núm. 431; Ibn al-Faradi, *Ta'rij,* vol. I, pp. 190-191, núm. 469; Al-Humaydi, *Yazwa,* núm. 486; al-Dabbi, *Bugya,* núm. 824.

225 Al-Juchani, *Ajbar,* núm. 469; Ibn al-Faradi, *Ta'rij,* vol. I, pp. 234-235, núm. 595; Al-Humaydi, *Yazwa,* núm. 505; Al-Dabbi, *Bugya,* núm. 845.

226 Ibn al-Faradi, *Ta'rij,* vol. I, p. 246, núm. 624; Al-Humaydi, *Yazwa,* p. 231, núm. 521 (citando al historiador egipcio Abu Said ibn Yunus).

227 Makki (1957), p. 199.

228 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, pp. 7-8; traducción de Fernández y González (1999), pp. 20-21; traducción de Fag-

NAN (1904), p. 12.

229 MANZANO (1999), p. 399.

230 CHALMETA (1994), p. 38.

231 MAKKI (1957), p. 165.

232 MAKKI (1957), p. 169; MARÍN (1981), pp. 10-11; CHALMETA (1994), p. 185.

233 MAKKI (1957), pp. 168-169. Asimismo, Makki afirma que tanto al-Layz como Ibn Wahb fueron «discípulos indirectos» de otro de los *tabiun* venidos a la Península, Hanach ibn Abd Allah al-Sanani, y que casi todo lo que se conserva de este *tabii* procede de ellos.

234 MAKKI (1957), p. 172. Así lo indica, por ejemplo, AL-MAQQARI, *Nafh*, vol. I, p. 279 (*rawà al-Layz an ibnuhu Musà*).

235 MAKKI (1957), p. 167; CHALMETA (1994), p. 34.

236 MAKKI (1957), pp. 171-173.

237 IBN IZARI, *Bayan*, vol. II, p. 13; traducción de FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ (1999), p. 31.

238 MAKKI (1957), p. 173.

239 CLARKE (2011), pp. 46-48.

240 DE LA PUENTE (2009), p. 565.

241 GARCÍA MORENO (2010), p. 195.

242 KENNEDY (2007), pp. 15 y 28.

243 GUICHARD (1976), p. 29.

244 SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1969).

245 VALLVÉ (1989).

246 GONZÁLEZ FERRÍN (2012b), p. 78, aludiendo a «la proverbial intuición de Joaquín Vallvé».

247 FIERRO (2009), p. 334.

248 OLAGÜE (1974), p. 52, y (2004), p. 75.

249 Olagüe (1974), pp. 33-41 y 409-468, y (2004), pp. 59-77 y 427-457.

250 González Ferrín (2006), pp. 79, 86, 194, y (2009), pp. 386 y 393.

251 Olagüe (1950), vol. II, p. 159.

252 Olagüe (1974), p. 34, y (2004), p. 59.

253 Olagüe (1974), p. 371, y (2004), p. 390.

254 González Ferrín (2006), pp. 73, 149 y 178, y (2009), p. 386.

255 González Ferrín (2006), pp. 178, 180 y 182-183.

256 Olagüe (1974), pp. 250-251, 259, 261-262, 265-266, 269 y 275, y (2004), pp. 272-273, 280, 283-284, 286-287, 289-290 y 295.

257 Olagüe (1974), pp. 39 y 286, y (2004), pp. 63 y 307.

258 Olagüe (1974), pp. 265, 267, 270-271 y 301-302, y (2004), pp. 286, 288, 290-291 y 322-323.

259 Olagüe (1974), p. 305, y (2004), p. 325.

260 González Ferrín (2006), p. 25.

261 *Ibidem,* p. 86.

262 *Ibidem,* p. 175.

263 *Ibidem,* pp. 174, 183.

264 *Ibidem,* p. 210.

265 González Ferrín (2006), p. 186; (2012a), p. 119, y (2012b), p. 77.

266 González Ferrín (2006), p. 184.

267 *Ibidem,* pp. 253-254.

268 *Ibidem,* p. 192.

269 González Ferrín (2006), p. 259, y (2009), p. 387.

270 Olagüe (1974), pp. 33-34, 40 y 286, y (2004), pp. 59-60, 64 y 307.

271 González Ferrín (2009), p. 401.

272 Sansón, *Apologético,* vol. II, p. 8.

273 Olagüe (1974), p. 413, y (2004), p. 430.

274 Makki (1957), p. 165.

275 Olagüe (1974), pp. 278-279, y (2004), pp. 298-299; González Ferrín (2006), pp. 171, 186 y 193.

276 Walker (1956), pp. 59-62, núm. 161; Barceló (2004), p. 50.

277 Balaguer (1976), p. 19.

278 Frochoso (2001), p. 19.

279 Bell (1911), p. 279, núm. 1350.

280 Lirola (1993), p. 70.

281 Olagüe (1950), vol. II, p. 206.

282 González Ferrín (2010b), p. 197; (2011b), p. 71, y (2012a), p. 110.

283 *Crónica mozárabe de 754,* edición y traducción de López Pereira núms. 8, 10, 11 y 16; traducción de Coronel Ramos, núms. 7, 9 y 13.

284 González Ferrín (2012b), p. 85.

285 Cardelle de Hartmann (1999), p. 13.

286 Olagüe (1974), pp. 193-194 y 412-413, y (2004), pp. 218 y 429-430.

287 González Ferrín (2006), p. 194.

288 González Ferrín (2006), p. 199, y (2011b), p. 66.

289 González Ferrín (2010a), p. 178.

290 González Ferrín (2009), p. 395; (2010b), pp. 210-211, y (2012a), p. 120.

Notas
Capítulo III

1 Olagüe (1974), pp. 201, 207, 211 y 301, y (2004), pp. 226, 232, 237 y 321.

2 González Ferrín (2006), pp. 110-111 y 156, y (2011b), p. 58.

3 González Ferrín (2006), p. 68.

4 *Ibidem,* pp. 108 y 111.

5 González Ferrín (2009), p. 391, y (2010b), p. 201.

6 González Ferrín (2009), pp. 387 y 393; (2010b), p. 203, y (2012a), pp. 110, 112, 114.

7 González Ferrín (2006), pp. 150-151.

8 *Ibidem,* p. 173.

9 Olagüe (1974), p. 230, y (2004), p. 255.

10 González Ferrín (2006), pp. 151 y 154.

11 *Ibidem,* pp. 88 y 104.

12 Olagüe (1974), p. 53, y (2004), p. 76.

13 González Ferrín (2010b), p. 208, y (2012a), p. 118.

14 González Ferrín (2006), pp. 79 y 167.

15 *Ibidem,* pp. 88 y 178.

16 Olagüe (1950), vol. II, p. 204.

17 González Ferrín (2006), p. 187.

18 *Ibidem,* p. 70.

19 González Ferrín (2009), p. 394.

20 González Ferrín (2006), pp. 68, 79, 148, 150, 184 y 189; (2010b), p. 205, y (2012a), p. 116.

21 González Ferrín (2006), pp. 148 y 187.

22 *Ibidem*, p. 185.

23 Olagüe (1974), p. 207, y (2004), p. 232.

24 Olagüe (1974), p. 189, y (2004), p. 213.

25 Olagüe (1974), p. 207, y (2004), p. 232.

26 González Ferrín (2006), pp. 110-111.

27 Olagüe (1974), p. 293, y (2004), p. 314.

28 Olagüe (1974), p. 207, y (2004), p. 233.

29 Olagüe (1974), p. 211, y (2004), p. 237.

30 Olagüe (1974), pp. 202-203, y (2004), p. 228.

31 Olagüe (1974), p. 203, y (2004), p. 228.

32 Olagüe (1974), p. 208, y (2004), p. 234.

33 Olagüe (1974), p. 202, y (2004), p. 227.

34 Olagüe (1974), pp. 209-210 y 214, y (2004), pp. 235-236 y 239.

35 Olagüe (1974), pp. 214-215, 320 y 339-340, y (2004), pp. 239-240, 341 y 358.

36 González Ferrín (2006), pp. 73, 79 y 279-286.

37 Olagüe (1974), pp. 217 y 266, y (2004), pp. 243 y 287.

38 Olagüe (1974), pp. 222 y 301, y (2004), pp. 247 y 321.

39 Olagüe (1974), p. 284, y (2004), p. 305.

40 Olagüe (1974), p. 299, y (2004), p. 320.

41 Olagüe (1974), pp. 284 y 299, y (2004), pp. 305 y 320.

42 González Ferrín (2006), pp. 67-68 y 70.

43 Donner (1986), p. 293.

44 Johns (2003), p. 416.

45 Ragib (1996), pp. 8-9; Jones (1998). Imagen, transcripción y traducción inglesa del texto en el sitio web de Islamic Awareness: http://www.islamic-awareness.org/History/Islam/Papyri/PERF558.html. Acceso 28 de marzo de 2012.

46 Imbert (2011).

47 Ory (1990), p. 31.

48 Hoyland (1997a), p. 689; Johns (2003), pp. 415-417.

49 Hoyland (1997b), pp. 90-91.

50 *Ibidem,* p. 96.

51 González Ferrín (2012b), pp. 75, 77 y 80.

52 Hoyland (2001), p. 246.

53 Hoyland (1997a), p. 689; Album y Goodwin (2002), p. 6; Bacharach (2010), p. 4.

54 Heidemann (2010), p. 163.

55 Foss (2008), p. 34.

56 Donner (1986), p. 290; Hoyland (1997a), p. 690, y (2006), p. 399; Album y Goodwin (2002), p. 15.

57 Hoyland (2006), p. 399.

58 Hoyland (1997a), pp. 550-551 y 694, y (2006), p. 397; Johns (2003), p. 426; Donner (2010), p. 205; Bacharach (2010), pp. 5-6.

59 Heidemann (2010), pp. 167-168.

60 *Ibidem,* p. 188.

61 Bacharach (2010), pp. 7-8.

62 Corán 3:144, 33:40, 47:2 y 48:29.

63 Corán 3:68; 5:81; 7:157; 8:64-65; 9:61, 73, 113 y 117; 33:1, 6, 13 y 40; 49:2, 60:12; 65:1, y 66:1-9.

64 De Prémare (2010), p. 58.

65 Bell y Watt (1987), p. 49.

66 *Ibidem,* p. 51.

67 Hoyland (2006), pp. 406-407.

68 Imbert (2000), p. 389.

69 Kessler (1970), pp. 2-14; Donner (2010), pp. 234-235. Texto árabe y traducción en http://www.islamic-awareness.org/History/Islam/Inscriptions/DoTR.html. Acceso 22 de marzo de 2012.

70 «¡Gente de la Escritura! ¡No exageréis en vuestra religión! ¡No digáis de Dios sino la verdad: que el ungido, Jesús, hijo de María, es solamente el enviado de Dios y Su Palabra, que Él ha comunicado a María, y un espíritu que procede de Él! ¡Creed, pues, en Dios y en sus Enviados! ¡No digáis Tres! ¡Basta ya, será mejor para vosotros! Dios es sólo un Dios uno ¡Gloria a Él! Tener un hijo… Suyo es lo que está en los cielos y en la tierra ¡Dios basta como protector!».

71 «En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso! Di: Él es Dios, Uno. Dios, el Eterno. No ha engendrado, ni ha sido engendrado. No tiene par».

72 Bacharach (2010), pp. 7 y 17.

73 Johns (2003), p. 416.

74 Hoyland (2006), pp. 396-397.

75 Whelan (1998), pp. 10-13.

76 Déroche (2006), pp. 173-174.

77 Sadeghi y Goudarzi (2012).

78 Déroche (2009), pp. 22 y 156-157.

79 Donner (1986), p. 293.

80 Kaegi (1969), pp. 139-140; Hoyland (1997a), p. 70.

81 Hoyland (2001), p. 235; Pérez Oliver (1994).

82 Hoyland (1997b), p. 87.

83 Tolan (2007), p. 17.

84 Kaegi (1969), pp. 139-140.

85 Tolan (2001), p. 351.

86 Kaegi (1969), pp. 140-141; traducción de Flori (2010), p. 102.

87 *Apud* Hoyland (1997a), p. 77; Tolan (2007), p. 72.

88 *Apud* Kaegi (1969), p. 142.

89 Tolan (2001), p. 351.

90 Kaegi (1969), pp. 141-142; Hoyland (1997a), pp. 55-61; Tolan (2007), p. 74; Flori (2010), p. 110.

91 Tolan (2007), p. 73.

92 Hoyland (1997), p. 128.

93 Sobre la traducción francesa de Macler (1904), p. 95.

94 Hoyland (1997a), p. 549.

95 Tolan (2007), p. 47.

96 *Ibidem,* p. 48.

97 Balaguer (1976), pp. 62-65.

98 Hoyland (1997b), p. 96.

99 Pliego Vázquez (2001), p. 144.

100 González Ferrín (2006), pp. 141-142.

101 García Sanjuán (2003).

102 Gil (1973), vol. I, pp. 8 (núm. 12), 9 (núms. 13 y 16-17), 10 (núms. 21 y 23), 11 (núms. 27 y 31), 13 (núms. 36 y 39) y 14 (núms. 40, 41 y 43); Martín (2006), núms. 12-13, 16-17, 21, 23, 27, 31, 36, 39-41 y 43.

103 Gil (1973), vol. I, pp. 10 (núms. 21 y 24) y 11 (núm. 31); Martín (2006), núms. 21, 24 y 31.

104 Gil (1973), vol. I, p. 13, núm. 38; Martín (2006), núm. 38.

105 Oliver Pérez (1994), pp. 113-115.

106 *Crónica mozárabe de 754,* edición y traducción de López Pereira núm. 52; traducción de Coronel Ramos, núm. 43. Véase Oliver Pérez (1994), pp. 113-115.

107 Collins (1991), pp. 60-61.

108 Bronisch (2006), p. 136.

109 De Ayala (2012), p. 348.

110 Wolf (1999), pp. 40-41.

111 Tolan (2007), p. 114.

112 Gil (1973), vol. I, p. 9, núms. 13 y 17; Martín (2006), núms. 13 y 17.

113 *Crónica mozárabe de 754,* edición y traducción de López Pereira, núms. 8, 10, 11 y 16; traducción de Coronel Ramos, núms. 7, 9 y 13.

114 González Ferrín (2012a), p. 110.

115 *Ibidem,* p. 84.

116 Tolan (2007), p. 17.

117 Gundlach (1892), pp. 646-647; Gil (1978-1979), p. 23.

118 Frochoso (2009), p. 15.

119 Canto e Ibrahim (2004), pp. 147-187.

120 Gutiérrez Lloret (2011b), p. 360.

121 Martínez Núñez (2011b), pp. 183-184.

122 García-Barberena y otros, (2011), pp. 305-310.

123 Makki (1968), pp. 71-73.

124 Wasserstein (2012).

125 Thompson (1985), pp. 313 y 323; García Moreno (1989), p. 352.

126 McKenna (1938), p. 129.

127 Vives (1963), pp. 398-399 y 498-500.

128 McKenna (1938), p. 126; Thompson (1985), p. 354; Sanz Serrano (2009), p. 571.

129 Marín (1988), núms. 2, 30, 61, 63, 79, 224, 313, 319, 325, 338, 348-350, 353, 356, 368, 370, 374, 390, 392, 394-395, 410, 425, 429, 432, 446, 463, 467, 471, 478-479, 481, 549, 551, 553, 608, 615, 635, 640, 645, 649, 653, 657, 666, 679, 681, 696, 701, 703-706, 718-719, 728-729, 754, 783, 793, 848, 866, 874, 887-888, 892, 937, 949, 951, 984, 986, 988, 997, 1037-1038, 1077-1078, 1106, 1140, 1149, 1156, 1233-1234, 1389, 1391-1393, 1409, 1416, 1434-1435, 1437, 1428, 1442, 1455, 1478, 1469, 1490, 1492, 1496, 1578, 1583 y 1602.

130 Fierro (2004), p. 137.

131 Ibn al-Faradi, *Ta'rij,* vol. I, p. 181, núm. 456; Makki (1968), pp. 85-86.

132 Plessner y Rippin (1993), pp. 508-509.

133 Makki (1968), pp. 85-86.

134 Al-Juchani, *Ajbar,* pp. 234-236, núm. 314; Ibn al-Faradi, *Ta'rij,* vol. I, p. 300, núm. 778.

135 Ibn Habib, *al-Wadiha*, p. 118, núm. 119.

136 Calvo Capilla (2007), pp. 150-155 y 160-161.

137 *Ibidem,* p. 168.

138 *Ibidem,* pp. 157-158.

139 Lévi-Provençal (1931), p. 43; Ocaña Jiménez (1947), p. 150.

140 Chalmeta (2010), pp. 458-459.

141 García Sanjuán (2002b), pp. 87-90.

142 Gutiérrez Lloret (2011a), p. 203, y (2012), p. 50.

143 Casal y otros (2005), pp. 211-212.

144 Rodríguez Pérez y otros (2011).

145 Gutiérrez Lloret (2011b), pp. 362 y 370.

146 Faro Carballa y otros (2007), pp. 112-113; De Miguel (2007), p. 188; García-Barberena y otros, (2011), pp. 303-304.

147 De Miguel (2007), pp. 191 y 193; Romero y otros (2009).

148 Thompson (1985), pp. 126-127.

149 *Ibidem,* pp. 121-125 y 179-180.

150 Martín (2011), pp. 57 y 59.

151 Sanz Serrano (2009), p. 328, considera que la reiteración del dogma de Nicea en los Concilios de Toledo sería «prueba de la existencia de importantes y amenazantes fortalezas arrianas dentro de sus filas».

152 Loring y otros (2007), p. 168.

153 King (1981), pp. 153-154.

154 Gil (1973), vol. II, I, pp. 201-202; traducción de Del Cerro y Palacios Royán (1997), pp. 95-96.

155 Olagüe (1974), pp. 205-206, y (2004), pp. 230-231.

156 Le Coz (1992), pp. 210-212.

157 Tolan (2007), p. 81.

158 Bobzin (2004), pp. 75-76.

159 Olagüe (1974), p. 340, y (2004), p. 358.

160 González Ferrín (2006), pp. 101, 116 y 157, y (2009), p. 385.

161 González Ferrín (2011b), p. 59.

162 Olagüe (1974), pp. 339-340, y (2004), pp. 357-358.

163 González Ferrín (2006), p. 84.

164 *Ibidem,* p. 83.

165 *Ibidem,* p. 175.

166 Corán 3:19 y 85; 5:3; 6:126; 9:74; 39:22; 49:17, y 61:7.

167 Whelan (1998), p. 6.

168 González Ferrín (2006), p. 82.

169 *Ibidem,* pp. 112, 119 y 128.

170 *Ibidem,* pp. 70, 93, 111, 112, 118, 137, 139, 149, 151, 171, 172 y 191.

171 *Ibidem,* p. 286.

172 *Ibidem,* p. 118.

173 González Ferrín (2012a), p. 115.

174 Wolf (1986), pp. 283-284.

175 González Ferrín (2012b), pp. 73 y 79.

176 González Ferrín (2012a), p. 110.

177 González Muñoz (2008), pp. 11-14.

178 Wolf (1986), p. 288.

179 Acién (1999), p. 55.

180 Tolan (2007), p. 115.

181 Tolan (2001), p. 354, y (2007), pp. 115 y 117; Wolf (1986), p. 288.

182 Gil (1973), vol. II, pp. 375-376; traducción de Herrera Roldán (2005), pp. 77-78.

183 Wolf (1986), p. 288.

184 Corán 38:52, 44:54, 52:20, 55:72, 56:22 y 78:33.

185 Olagüe (1974), p. 203, y (2004), p. 228.

186 Olagüe (1974), p. 208, y (2004), p. 233.

187 Olagüe (1974), p. 195, y (2004), p. 219.

188 Gil (1973), vol. II, p. 597; traducción de Palacios Royán (1998), p. 120.

189 Gil (1973), vol. II, p. 483.

190 Ruiz (1959), pp. 377-378.

191 Aldana (1998), p. 199.

192 Herrera Roldán (2005), p. 203.

193 Millet-Gérard (1984), pp. 69 y 126: «je tombais soudain sur une partie d'un certain opuscule contenant cette historiette sans nom d'auteur traitant *du prophète* impie».

194 González Ferrín (2006), pp. 280-281.

195 Traducción de Herrera Roldán (2005), pp. 202-204.

196 Díaz y Díaz y Benedicto Ceinos (1970), pp. 156 y 165-168; López Pereira (1986), pp. 261-264; Herrera Roldán (1995), p. 281; Wolf (1996), p. 93; Tolan (2001), p. 362; García Moreno (2005), pp. 16-17 y 25-29; Bronisch (2006), pp. 209-210.

197 Herrera Roldán (1995), p. 281.

198 Wasilewski (2008).

199 Traducción Herrera Roldán (2005), pp. 130-132.

200 Texto latino en Díaz y Díaz (1970), p. 158, líneas 40-43. La idea de que este texto es traducción de dicha aleya coránica la suscribe López Pereira (1986), p. 262.

201 Olagüe (1974), p. 496, y (2004), p. 241.

202 Olagüe (1974), p. 215, y (2004), p. 241.

203 Aldana García (1998), p. 93.

204 Herrera Roldán (2005), p. 77.

205 Traducción de Palacios Royán (1998), p. 72.

206 Gil (1973), vol. II, p. 398; edición y traducción de Ruiz (1959), pp. 142-143; traducción de Aldana (1998), pp. 115-116; traducción de Herrera Roldán (2005), p. 102.

207 García-Arenal (2007).

208 Traducción de Delgado León (1996), p. 185.

209 González Ferrín (2006), pp. 67-68 y 184.

210 González Ferrín (2009), p. 386, y (2012a), p. 110.

211 Blair (1998), p. 21; Ferrando (2001), pp. 57-58, 74-77 y 82; Hoyland (2001), pp. 79 y 201-202.

212 González Ferrín (2009), p. 394.

213 González Ferrín (2006), p. 67.

214 Molina (2009), pp. 254-255.

Notas
Capítulo IV

1 Canard (1965), p. 37.

2 Guichard (1976), p. 24.

3 Domené (2011), p. 16.

4 Kennedy (2007), pp. 370 y 381.

5 *Crónica mozárabe de 754,* edición y traducción de López Pereira núms. 51 y 52; traducción de Coronel Ramos, núms. 42 y 43.

6 Olagüe (1974), p. 25, y (2004), p. 50.

7 González Ferrín (2006), pp. 79, 87 y 97.

8 Thomas (1994), p. 544.

9 Besga (2003), p. 19.

10 Díaz Martínez (2011), p. 31.

11 Manzano (2008), p. 111.

12 De Ayala (2012), pp. 372-376.

13 Besga (2003).

14 García Moreno (1975), p. 40.

15 Díaz Martínez (2000), pp. 86-87; Bonnassie (2001), p. 46.

16 *Crónica mozárabe de 754,* edición y traducción de López Pereira núm. 41; traducción de Coronel Ramos, núm. 34.

17 García Moreno (1989), pp. 183-184 y 188.

18 Wickham (2009), p. 168.

19 García Moreno (1989), pp. 171-173.

20 King (1981), pp. 96-97; García Moreno (1989), pp. 177-178.

21 Gutiérrez González (2011).

22 Cahen (1986), p. 14.

23 García Moreno (1989), pp. 185 y 248. Reproduce el texto de esta ley Mangas y otros (1984), pp. 197-199.

24 García Moreno (1975), pp. 64-65.

25 Alvarado Planas (2011), p. 83.

26 Bonnassie (2001), p. 43.

27 Thompson (1985), p. 312.

28 Isla (2001), pp. 120-121.

29 Jiménez de Rada, *Historia,* p. 154; *Ajbar,* pp. 10-11 (árabe) y 24 (trad.).

30 García Iglesias (1978), pp. 123-128.

31 Vives (1963), pp. 524 y 534-536.

32 Bchrach (1973), p. 30.

33 Thompson (1985), p. 282; Roth (1976), p. 149, y (1994), p. 34.

34 García Iglesias (1978), pp. 131-133.

35 García Moreno (1975), p. 82; García Iglesias (1978), pp. 133 y 199-202; Bonnassie (2001), p. 45.

36 García Moreno (1975), pp. 51-53.

37 García Moreno (1975), pp. 54-55; Pliego (2009), vol. I, p. 212, registra tres piezas con menos del 50 por 100 de oro.

38 Olmo Enciso y Castro Priego (2011), p. 61.

39 King (1981), p. 41.

40 Collins (1991), p. 17.

41 *Ibidem,* p. 16.

42 Kennedy (2007), p. 371.

43 Wickham (2009), pp. 162 y 165.

44 *Ibidem,* pp. 89, 162 y 165.

45 *Ibidem,* pp. 165-166 y 171.

46 Besga (2003).

47 *Ibidem,* pp. 24-25 y 30-32.

48 *Ibidem,* p. 33.

49 Díaz Martínez (2011), p. 31.

50 Arce (2011), pp. 20, 286 y 292.

51 *Ibidem,* pp. 290-293.

52 *Ibidem,* p. 289.

53 Rubiera (1980), p. 30; Arce (2011), pp. 88-90.

54 García Moreno (1989), pp. 136-138; Arce (2011), pp. 50, 237 y 258.

55 *Crónica mozárabe de 754,* edición y traducción de López Pereira núm. 53; traducción de Coronel Ramos, núm. 44.

56 De Ayala (2008), pp. 96-101.

57 Arce (2011), p. 286.

58 Díaz Martínez (2000).

59 Barbero y Vigil (1978), pp. 204-205.

60 García Moreno (2011b), pp. 29-30.

61 *Crónica mozárabe de 754,* edición y traducción de López Pereira núm. 54; traducción de Coronel Ramos, núm. 45.

62 García Moreno (2011b), p. 31.

63 *Crónica mozárabe de 754,* edición y traducción de López Pereira núm. 52; traducción de Coronel Ramos, núm. 43.

64 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 3; edición y traducción de Fernández y González (1999), p. 13; traducción de Fag-

NAN (1904), p. 4.

65 *Crónica mozárabe de 754,* edición y traducción de LÓPEZ PEREIRA, núm. 52; traducción de CORONEL RAMOS, núm. 43.

66 GARCÍA MORENO (1992), p. 441.

67 AL-MAQQARI, *Nafh*, vol. I, p. 248; AL-NUWAYRI, *Nihaya,* p. 28; traducción de GASPAR REMIRO (1917), p. 193 (sin citar fuente).

68 AL-HIMYARI, *Rawd,* pp. 6 y 193 (árabe), 10 y 235 (trad.).

69 GARCÍA MORENO (1992), p. 429.

70 PLIEGO (2009), vols. I, p. 178, y II, pp. 483-484.

71 *Ibidem,* vol. I, p. 190.

72 *Ibidem,* vols. I, p. 178, y II, pp. 485-487.

73 PLIEGO (2011), p. 335.

74 GARCÍA MORENO (1992), p. 444.

75 BARBERO y VIGIL (1986), pp. 203-204; ARCE (2011), pp. 45-46.

76 GARCÍA MORENO (1992), p. 444.

77 PALOL (1986), p. 514.

78 ALMAGRO y otros (2002), pp. 66 y 111.

79 MANZANO MORENO (2006), p. 59.

80 GUTIÉRREZ GONZÁLEZ (2011), p. 350.

81 KAEGI (2010), p. 260.

82 LIROLA (1993), pp. 66-67.

83 *Ibidem,* p. 71.

84 IBN HAYYAN, *Muqtabis,* vol. II, p. 144.

85 IBN AL-FARADI, *Ta'rij,* vol. I, p. 386, núm. 1014; AL-HUMAYDI, *Yazwa,* p. 303, núm. 742; AL-DABBI, *Bugya,* p. 379, núm. 1253.

86 Lirola (1993), p. 81.

87 Montenegro y Del Castillo (2012).

88 Yaqut, *Muyam*, vol. III, p. 236, núm. 6361.

89 Al-Nuwayri, *Nihaya,* pp. 199 (árabe) y 33 (trad.); Ibn al-Azir, *Kamil*, vol. IV, p. 567; traducción de Fagnan (1898), p. 51.

90 Noth (1984), p. 227.

91 Al-Bakri, *Masalik*, edición y traducción de De Slane, pp. 134-135 (árabe) y 259-260 (francés).

92 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, pp. 253-254; traducción *apud Ajbar,* p. 174; Ibn al-Azir, *Kamil*, vol. IV, p. 561; traducción de Fagnan (1898), p. 44.

93 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 259; traducción *apud Ajbar,* p. 179; Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 8; Ibn al-Azir, *Kamil*, vol. IV, pp. 562-563; traducción de Fagnan (1898), p. 44 (sin citar a al-Razi).

94 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, pp. 249 y 299.

95 *Fath,* p. 19, núm. 13; traducción de Penelas (2002), p. 12, núm. 13; Ibn al-Chabbat, *Sila*, pp. 134-135, traducción de De Santiago (1973), pp. 34-35; Ibn al-Abbar, *Hulla,* vol. II, p. 333; Al-Himyari, *Rawd,* pp. 170 (árabe) y 204 (trad.).

96 Ibn Abd al-Hakam, *Futuh*, p. 234; traducción de Vidal (1966), p. 44.

97 Ibn al-Abbar, *Hulla,* vol. II, p. 333; Ibn al-Azir, *Kamil*, vol. IV, pp. 562-563; traducción de Fagnan (1898), p. 44; al-Himyari, *Rawd,* pp. 169-170 (árabe) y 204 (trad.); al-Nuwayri, *Nihaya,* p. 30; traducción de Gaspar Remiro (1917), p. 195. Esta localización ha sido identificada con Lacca, topónimo mencionado en inscripciones de ánforas olearias de época romana, situada en el cortijo de

Casablanca, a escasos kilómetros al sur de la población de Arcos de la Frontera (Cádiz). Véase Chic (1979-1980).

98 *Ajbar,* pp. 8 (árabe) y 22 (trad.). Equivaldría a la Laguna de la Janda, frente a Vejer de la Frontera (Cádiz).

99 Ibn Jaldun, *Ibar*, vol. IV, p. 141; traducción de Machado (1946), p. 138.

100 *Crónica mozárabe de 754,* edición y traducción de López Pereira núm. 52; traducción de Coronel Ramos, núm. 43.

101 *Fath,* p. 20, núm. 13; traducción de Penelas (2002), p. 13, núm. 13.

102 Ibn Abd al-Hakam, *Futuh*, p. 235; traducción de Vidal (1966), p. 46; Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 7; traducción de Fernández González (1999), pp. 20-21; traducción de Fagnan (1904), p. 12 (atribuye la frase a al-Waqidi).

103 *Ajbar,* pp. 9 (árabe) y 22 (trad.); al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 259; traducción *apud Ajbar,* p. 179; Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 7; traducción de Fernández y González (1999), p. 20; traducción de Fagnan (1904), p. 11.

104 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 260; traducción *apud Ajbar,* p. 180; Ibn al-Azir, *Kamil*, vol. IV, p. 563; traducción de Fagnan (1898), p. 44.

105 *Fath,* p. 20, núm. 15; traducción de Penelas (2002), p. 13, núm. 15; al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, pp. 260 (al-Razi) y 269 (Ibn Hayyan); traducción *apud Ajbar,* pp. 179 y 187.

106 *Ajbar,* pp. 15 (árabe) y 28 (trad.); Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 13; traducción de Fernández González (1999), p. 31; traducción de Fagnan (1904), p. 21; Ibn al-Azir, *Kamil*, vol. IV, p. 564; traducción de Fagnan (1898), p. 47.

107 Ibn al-Chabbat, *Sila*, p. 137; traducción de De Santiago (1973), pp. 37-38.

108 Ibrahim (2011), p. 153.

109 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, pp. 13-14; traducción de Fernández González (1999), pp. 31-32; traducción de Fagnan (1904), p. 21.

110 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, pp. 261-263; traducción *apud Ajbar,* pp. 181-183; *Ajbar,* pp. 10-11 y 13-14 (árabe), 23-25 y 26-27 (trad.); Ibn al-Chabbat, *Sila*, pp. 143-144; traducción de De Santiago (1973), pp. 47-48; Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 10; traducción de Fernández González (1999), pp. 27-29; traducción de Fagnan (1904), p. 16.

111 *Fath,* pp. 21, núms. 16-17, y 23, núm. 20; traducción de Penelas (2002), pp. 14, núms. 16-17, y 16, núm. 20.

112 Maíllo Salgado (2007), p. 403.

113 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 229; traducción de Fagnan (1904), pp. 378-379; al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, pp. 560-561. Traducción del texto de al-Razi en Simonet (1983), vol. IV, pp. 806-807.

114 Molénat (2012).

115 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, pp. 259-260; traducción *apud Ajbar,* pp. 179-180; 20, núm. 15; *Fath,* p. 20, núm. 15; traducción de Penelas (2002), p. 13, núm. 15; Ibn al-Chabbat, *Sila*, p. 140, traducción de De Santiago (1973), p. 43.

116 Ibrahim (2011), p. 152.

117 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, pp. 269-271; traducción *apud Ajbar,* pp. 187-189.

118 *Ajbar,* pp. 16-18 (árabe) y 28-30 (trad.); Ibn Abi-l-Fayyad, *Ibar*, pp. 48 (árabe) y 82 (trad.); Ibn Izari, *Bayan*,

vol. II, pp. 14-15; traducción de Fernández González (1999), pp. 32-33; traducción de Fagnan (1904), pp. 21-23; Ibn al-Azir, *Kamil*, vol. IV, pp. 564-565; traducción de Fagnan (1898), pp. 47-48.

119 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 264; traducción *apud Ajbar,* p. 184; Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 12; traducción de Fernández González (1999), p. 30; traducción de Fagnan (1904), p. 18; Al-Himyari, *Rawd,* pp. 134 (árabe) y 162 (trad.); al-Nuwayri, *Nihaya,* p. 30; traducción de Gaspar Remiro (1917), p. 195.

120 *Fath,* p. 24, núm. 24; traducción de Penelas (2002), p. 17, núm. 24.

121 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 11; traducción de Fernández González (1999), p. 29; traducción de Fagnan (1904), p. 17.

122 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 276; traducción *apud Ajbar,* p. 193.

123 Ibn al-Qutiyya, *Iftitah*, pp. 10 (árabe) y 7 (trad.); al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 271; traducción *apud Ajbar,* p. 189.

124 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 265 (citando a Ibn Ibn Hayyan); traducción *apud Ajbar,* p. 184.

125 Al-Himyari, *Rawd,* pp. 134 (árabe) y 162 (trad.).

126 *Fath,* pp. 23-24, núm. 22; traducción de Penelas (2002), pp. 16-17, núm. 22; Ibn al-Azir, *Kamil*, p. 564; traducción de Fagnan (1898), p. 46; al-Nuwayri, *Nihaya,* p. 31; traducción de Gaspar Remiro (1917), p. 195.

127 Montenegro y Del Castillo (2007).

128 Ibn Habib, *Ta'rij,* p. 142, núm. 408; traducción de Antuña (1944), p. 258; Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 16; traducción de Fernández González (1999), pp. 34-35; traducción de Fagnan (1904), p. 25 (reproduce el texto de Ibn

Habib sin mencionar su procedencia); *Imama*, pp. 133 (árabe) y 116 (trad.).

129 Sobre la identificación de este topónimo, véase Chalmeta (1994), p. 195.

130 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 276; traducción *apud Ajbar,* p. 193. También aluden a esta campaña Ibn al-Azir, *Kamil*, vol. IV, p. 566; traducción de Fagnan (1898), p. 49; al-Nuwayri, *Nihaya,* p. 32; traducción de Gaspar Remiro (1917), p. 197, sin citar su fuente.

131 Ibn Abd al-Hakam, *Futuh*, pp. 233-234; traducción de Vidal (1966), p. 43; Ibn al-Qutiyya, *Iftitah*, pp. 9 (árabe) y 6 (trad.); al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 260; traducción *apud Ajbar,* p. 180.

132 Fattal (1958), pp. 38, 41 y 47.

133 La versión más completa es la de al-Turtusi, *Sirach*, vol. II, pp. 542-543; traducción de Alarcón (1930-1931), vol. II, pp. 143-145. También lo traduce Simonet (1983), vol. IV, pp. 802-804.

134 García Sanjuán (2008), p. 75.

135 Chalmeta (1994), pp. 213-220.

136 Ibrahim (2011), pp. 152-154.

137 Ibn al-Qutiyya, *Iftitah*, pp. 10 (árabe) y 7 (trad.); traducción de James (2009), pp. 52-53; Ibn al-Azir, *Kamil*, vol. IV, p. 565; traducción de Fagnan (1898), pp. 44-48; al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, pp. 270-271; traducción *apud Ajbar,* pp. 188-189; al-Nuwayri, *Nihaya,* pp. 31-32; traducción de Gaspar Remiro (1917), p. 196.

138 Dozy (1846-1863), vol. II, p. 7.

139 Traducción De la Granja (1967), pp. 61-62.

140 Ibn al-Faradi, *Ta'rij,* vol. I, p. 149, núm. 391; Chalmeta (1994), p. 193.

141 Sénac (2010), p. 22, que no alude a la información de Ibn Habib.

142 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 13; traducción de Fernández González (1999), p. 31; traducción de Fagnan (1904), p. 20.

143 Ibn al-Azir, *Kamil*, vol. V, p. 101; traducción de Fagnan (1898), p. 57.

144 Juan y Pastor (1989), pp. 178-179.

145 Corell (1996), pp. 138-140.

146 Peñarroja (2007), pp. 103-104.

147 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 11; traducción de Fernández González (1999), p. 29; traducción de Fagnan (1904), pp. 17-18; al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 263; traducción *apud Ajbar,* p. 183.

148 Al-Uzri, *Tarsi*, pp. 4-5; traducción de Molina López (1972), pp. 58-60.

149 Al-Dabbi, *Bugya,* núm. 675 (biografía de Habib ibn Abi Ubayda); traducción de Simonet (1983), vol. IV, p. 798.

150 al-Himyari, *Rawd,* pp. 62-63 (árabe) y (trad.).

151 Carmona (1992).

152 Lévi-Provençal (1950), p. 21; Llobregat (1973), p. 80; Chalmeta (1994), pp. 214-215.

153 Barceló (2010), p. 80.

154 Manzano (1998), p. 166.

155 Clarke (2012), p. 21.

156 Calvo Capilla (2011b), p. 138.

157 *Ajbar,* pp. 19 (árabe) y 31 (trad.); al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 273; traducción *apud Ajbar,* p. 190 (citando a Ibn Ibn Hayyan); Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 16; traduc-

ción de Fernández y González (1999), pp. 34-35; traducción de Fagnan (1904), p. 25.

158 Ibn Jaldun, *Ibar*, vol. IV, p. 141.

159 Ibn Habib, *Ta'rij,* p. 142; traducción de Machado (1944), p. 258; Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, p. 16; traducción de Fernández y González (1999), pp. 34-35; traducción de Fagnan (1904), p. 25.

160 Isla (2002), p. 29.

161 *Crónicas asturianas,* pp. 206-207.

162 Besga Marroquín (2000), pp. 174-175.

163 Maíllo Salgado (2011), p. 105.

164 Zabalo (2004), pp. 719-720; Bronisch (2006), pp. 183-187 y 335-342.

165 *Crónica mozárabe de 754,* edición y traducción de López Pereira, núm. 81; traducción de Coronel Ramos, núm. 66.

166 Chalmeta (1994), pp. 272 y 290-291; Maíllo (2010), p. 177.

167 *Ajbar,* pp. 28 (árabe) y 38-39 (trad.); al-Maqqari, *Nafh*, vols. III, pp. 16-17, y IV, pp. 350-351; traducción *apud Ajbar,* pp. 198-199; *Fath,* p. 48, núm. 16; traducción de Penelas (2002), p. 38, núm. 16.

168 Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, pp. 12-13; traducción de Fernández y González (1999), p. 31; traducción de Fagnan (1904), p. 19.

169 Pons Boingues (1898), p. 393; Carmona (2004), pp. 459-462.

170 Chalmeta (1994), p. 272.

171 Besga Marroquín (2000), p. 240.

172 Maíllo (2002), (2010) y (2011).

173 Manzano y Acién (2010). Archivo de vídeo: http://www.youtube.com/watch?v=4C7_QD-LK148&list=PL3902EE671C565B88&index=12&feature=plpp_video. Acceso 22 de marzo de 2012.

174 *Crónicas asturianas,* pp. 173 (latín) y 247 (trad.).

175 al-Dabbi, *Bugya,* p. 418.

176 Sánchez-Albornoz (1972-1975), vol. II, pp. 128-135.

177 Montenegro y Del Castillo (1990-199) y (2002); Kennedy (2007), p. 382, afirma que Covadonga se fecha usualmente en 717.

178 Camino Mayor y otros (2010), pp. 10-11.

179 *Fath,* pp. 22-23, núm. 20; traducción de Penelas (2002), pp. 15-16, núm. 20.

180 Al-Balazuri, *Futuh*, p. 305; traducción de Hitti (1915), p. 342.

181 Al-Wancharisi *Miyar*, vols. VI, pp. 133-134, y IX, pp. 73-74; Lagardère (1995), pp. 208-209 y 331-332; traducción de Abdul Wahab y Dachraoui (1962), vol. II, pp. 408-409; traducción de Simonet (1983), vol. I, p. 68.

182 Ibn Abd al-Hakam, *Futuh*, p. 236; traducción de Vidal (1966), p. 47; Chalmeta (1994), p. 210.

183 Al-Gassani, *Rihla*, pp. 113 (árabe) y 104 (trad.).

184 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 260; traducción *apud Ajbar,* p. 180; Ibn al-Azir, *Kamil*, vol. IV, p. 563; traducción de Fagnan (1898), p. 44.

185 Al-Maqqari, *Nafh*, vol. I, p. 273; traducción *apud Ajbar,* p. 190.

186 Fernández Félix (2003), p. 485.

187 Iyad, *Mazahib*, p. 204; traducción de Serrano (1998), p. 360.

188 García Sanjuán (2008), p. 91.

189 Lévi-Provençal (1950), pp. 4 y 13-21.

190 Makki (1968), p. 59.

191 Chalmeta (1975), pp. 11-15.

192 Chalmeta (1994), p. 19.

193 *Ibidem,* pp. 112 y 209.

194 Barbero y Vigil (1986), p. 209.

195 Barceló (2010), p. 37; Acién (2009), p. 25; Maíllo (2010), p. 167, y (2011), pp. 101-102; Martínez Núñez (2011), p. 34.

196 Manzano Moreno (1998a), pp. 160-161, y (2006), p. 49.

197 Manzano Moreno (1998a), p. 173, y (2000b), pp. 401 y 414.

198 García Sanjuán (2008), pp. 68-70.

199 Noth (1984), p. 227.

200 García Sanjuán (2008), p. 71.

201 Atribuida a Ibn al-Sid de Badajoz, Chalmeta (1994), pp. 238-239, según el cual las tierras conquistadas por las armas se dejaron en manos de sus ocupantes a cambio del *jarach*, siguiendo el modelo establecido por «Umar en el Sawad.

202 Chalmeta (1975), pp. 15-21, y (1994), pp. 227-229.

203 *Ajbar,* pp. 23-24 (árabe) y 34-35 (trad.): *wada yadan fi-l-sual an al-anwa li-ymyzat [sic] min al-sulh*.

204 Manzano Moreno (1998a), pp. 159-160, y (1999), p. 391.

205 Chalmeta (1994), pp. 29-66.

206 *Ibidem,* pp. 150-152 y 175.

207 Manzano Moreno (2000b), p. 413.

208 Manzano Moreno (1999), p. 427, y (2000b), p. 413.

209 Manzano Moreno (1998a), pp. 160 y 164, y (2000b), p. 409.

210 García Sanjuán (2008), pp. 99 y 107; Clarke (2012), p. 2.

211 Manzano Moreno (1998a), pp. 161-163; (1999), p. 427; (2000), p. 409, y (2006), pp. 36-40.

212 Manzano Moreno (1998a), pp. 164 y 173; (1999), pp. 393-394, 397-398 y 431, y (2000b), pp. 401 y 414.

213 Noth (1984), p. 225.

214 Manzano Moreno (1998a), p. 161, y (1999), pp. 419-420.

215 Manzano Moreno (1999), pp. 399 y 431.

216 Manzano (2006), p. 38.

217 Ibn Abd al-Hakam, *Futuh*, p. 234; traducción de Vidal (1966), p. 44.

218 Manzano Moreno (2006), p. 40.

219 Manzano Moreno (1999), pp. 398, 418-420 y 431.

220 Véase nota.

221 *Fath,* p. 24, núm. 24; traducción de Penelas (2002), p. 17, núm. 24.

222 *Fath,* pp. 25, núm. 25; 26, núm. 28; 27, núm. 29, y 34, núm. 43; traducción de Penelas (2002), pp. 18, núm. 25; 19, núm. 28; 20, núm. 29 (a través de al-Razi) y 26, núm. 43.

223 *Ajbar,* pp. 13 y 18 (árabe), 26 y 30 (trad.); Ibn Izari, *Bayan*, vol. II, pp. 11 y 15; traducción de Fernández y González (1999), pp. 29, 31, 32-33 y 34; traducción de Fagnan (1904), pp. 17 y 23.

224 Molina (1998), p. 43.

225 Jiménez de Rada, *De rebus Hispanie,* vols. III, pp. 22-24, y IV, p. 1; traducción de Fernández Valverde (1989), pp. 150-156 y 159-160.

226 Manzano Moreno (1998a), pp. 162 y 173; (1999), p. 427; (2000b), p. 409, y (2006), p. 36.

227 Fierro (2004), pp. 137-141.

228 *Ibidem,* pp. 143-147.

229 Manzano Moreno (1998a), p. 164.

230 Referencias coránicas a la *zaka*, base del diezmo: 19:31 y 55; 30:39; 41:7, y 73:20.

231 Simonsen (1988), pp. 114 y 139-143.

232 García Sanjuán (2002), p. 337.

233 Manzano Moreno (1998a), p. 159.

234 Manzano Moreno (1998b), p. 346.

235 Manzano Moreno (1998a), p. 167, y (2000b), 406-409.

ÍNDICE